

# النظام السياسي في الإسالام

الدكتور محمد سليم العوا

الدكتور برهان غليون



آفاق معرفة متجددة

#### الدكتور برهان غليون

- من مواليد القاهرة ١٩٤٢
- دكتوراه في القانون المقارن مــن
  جامعة لندن

الدكتور محمد سليم العوا

- أسناذ بجامعة الزنسازيق وجامعة الملك سعود وجامعة أحمدر بللو في نيجيريا (سابقاً)
- مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج بالرياض (سابقاً)
  - عمل في محال المحاماة والقضاء
    - له عدد من المؤلفات، منها:
- في النظام السياسسي للدولـــة
  الإسلامية
- ل أصــول النظــام الجنــائي
  الإسلامي
  - تفسير النصوص الجنائية
    - الأقباط والإسلام
- الفقسه الإسسلامي في طريستى التحديد
- القواعد الجنائيسة في الفقه
  الإسلامي
  - بين الاجتهاد والتقليد
- همذا غمير البحموث والكتمب الإنكليزية والعربية

- درس الفلسفة وعلسم الاجتماع في جامعة دمشق ثم انتقل عام ١٩٧٠ إلى باريس لمتابعة دراساته العليا في حامعة السروبون حيث حصل على دكترراه الدولة في العلوم الإنسائية كما حصل على دكتوراه في علم الاجتماع السياسي.
- عمل في العديد من مراكز البحث
   الدولية تبل أن يعين عمام ١٩٩٠
   امناذ علم الاجتماع السياسي ومدير
   مركز دراسات الشرق المعاصر في
   الجامعة نفسها.
- وضع العديد من المؤلفات بالعربية
  والفرنسية وترجيم بعضها للفيات
  الإسبانية والإيطالية أهمها:
  - بيان من أجل الديمقراطية
  - المسألة الطائفية ومشكلة الأثليات
    - بحتمع المخبة
    - اغتيال العقل
- نظمام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة
  - الرعى الذاتي
- ما بعد الخليج، أو عصر المواحهات الكبرى
  - نقد السياسة: الدولة والدين
  - المحنة العربية، الدولة ضد الأمة
  - حوارات من عصر الحرب الأهلية
- حوار الدولة والدين مع سمير أمين
  - العرب ومعركة السلام
- العالم العربي أمام تحديات القرن ٢١ إضافة إلى العديد من الدراسسات
- 2 -1 M1 2 1 1 M 1 15 -

المالحكالم

## النظام السباسي

في الإسلام

د. برهان غلیون د. محمد سلیم العواً

AND SOUTH THE RESERVE OF THE SECOND STATES OF THE

### النظام السباسي

### في الإسلام

the state of the s



الرقم الاصطلاحي للسلسلة: ٣٠٤٥

الرقم الاصطلاحي للحلقة: ١٧٤٢,٠٣١

الرقم الدولي للسلسلة: 6-447-457547 ISBN: 1-57547-447-6

الرقم الدولي للحلقة: 5-255-5 ISBN:1-59239

الرقم الموضوعي: ٣٢٠-٣٠١

الموضوع: مشكلات الحضارة/العلوم السياسية

السلسلة: حوارات لقرن جديد

العنوان: النظام السياسي في الإسلام

التأليف: د. برهان غليون

د. محمد سليم العوا

الصف التصويري: دار الفكر -- دمشق

التنفيذ الطباعي: مطبعة المستقبل - بيروت

عدد الصفحات: ٣١٢ صفحة

قياس الصفحة: ٢٠ × ٢٠ سم

عدد النسخ: ۳۰۰۰ نسخة

#### جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسحيل المرئي والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من

#### دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد

ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية

فاکس: ۲۲۳۹۷۱٦

هاتف: ۲۲۱۱۱۲۲ -- ۲۲۱۱۱۲۲

http://www.fikr.com/

e-mail: info@fikr.com



الطبعة الأولى ذو القعدة £ ٢ £ ١ هـ خو القعدة £ ٢ £ ١ هـ كانون الثاني (يناير) £ ٠ • ٢ م

#### المحتوى

الصفحة	الموضوع
٧	الموضوع • كلمة الناشر
9	القسم الأول - المباحث
11	البحث الأول - النظام السياسي في الإسلام
	الدكتور برهان غليون
94	البحث الثاني - في النظام السياسي في الإسلام
	الدكتور محمد سليم العوا
149	القسم الثاتي - التعقيبات
1 \ 1	أولاً - تعقيب على مبحث النظام السياسي في الإسلام
	للدكتور محمد سليم العوا
	الدكتور برهان غليون
774	ثانياً - تعقيب على مبحث النظام السياسي في الإسلام
	للدكتور برهان غليون
	الدكتور محمد سليم العوا
440	• الفهرس العام
444	• تعاریف

#### كلمة الناشر

تحاول هذه السلسلة وهي تتناول القضايا الهامة الراهنة تأسيس أرضية معرفية لحوار علمي أوضح منهجاً، وتواصل ثقافي أكبر فائدة، يُخرج الفكر من الصراع إلى التمازج، ويُنضج الخلاف، ليغدو اختلافاً يرفد الفكر بالتنوشع والرؤى المتكاملة.

كما تهدف السلسلة إلى كسر الحواجز بين التيارات الفكرية المتعددة، وإلغاء احتكارات المعرفة، وتعويد العقل العربي على الحوار وقبول الآخر، والاستماع لوجهة نظره، ومناقشته فيها، واستيلاد أفكار جديدة تنشط الحركة الثقافية وتنمي الإبداع.

تتكون كل حلقة في السلسلة من رأيين لكاتبين ينتميان إلى تيارين متباينين، يكتب كل منهما بحثه مستقلاً عن الآخر، ئم يُعطى كل من البحثين للآخر ليعقب عليه. ثم تُنشر إسهاماتهما في كتاب واحد، ليشكل حلقة من سلسلة هذه الحوارات في مطالع هذا القرن الجديد.

القسم الأول

المباحث

# النظام السياسي في الإسلام

١ – البحث الأول: للدكتور برهان غليون

٢ - البحث الثاني: للدكتور محمد سليم العواً

# النظام السياسي في الإسلام

الدكتور برهان غليون

#### مُعتَّلُّمْتَنَ

يسيطر على التفكير السياسي الإسلامي وبالعلاقة مع الإسلام في عصرنا الراهن سؤال رئيسي وحاسم معاً هو:

هل في الإسلام نظام حكم؟ أي هل يقضي الإسلام باتباع نموذج محدد للحكم السياسي، يصبح المسلمون ضالين إن لم يتبعوه، أو أننا ينبغي أن ننظر إلى الإسلام في السياسة من الزاوية الأخلاقية، مما يتيح للمسلمين أن يأخذوا بأي نموذج للحكم السياسي يعتقدون أنه الأصلح من الوجهة العقلية؟

ومن الواضح أن هذا السؤال ما كان من الممكن أن يطرح في عصر آخر غير عصرنا، وفي جذور طرحه تكمن إشكالية العلمنة التي هي سمة التطور الحديث للفكر السياسي في مجتمعاتنا كما هو الحال في المجتمعات الأخرى.

وفي مواجهة هذا السؤال يحتدم الصراع بين مذهبين في الفكر العربي المعاصر الإسلامي وغير الإسلامي.

١ - المذهب الإسلاموي، أو ما يطلق عليه اسم الإسلام السياسي الذي يكشف بالتعريف عن مضمونه، أي عن الانطلاق من تأكيد الارتباط الحتمي والطبيعي بين الإسلام عبادة، والإسلام نظامَ حكم، أو نظاماً للحكم السياسي والدولة. وهذا يعني أن المؤمن لا يستكمل إيمانه إلا إذا وحَّد بين ممارساته العبادية وممارساته الدنيوية، وأن الإيمان بوصفه انتماءً للدين يقتضي حتماً الالتزام بصيغة لممارسة الحكم مرتبطة بهلذا الدين ومستمدة من تعاليمه. وينبع هذا الاعتقاد من مسلّمة أساسية تشترك فيها جميع التيارات الإسلاموية على اختلاف توجهاتها وتنويعات فكرها، هي أن الإسلام، بعكس الأديان الأخرى، ليس عقيدة عبادية فحسب، ولكنه نظام ومنهج شامل للحياة، لديه إجابات تامة، وحلول ناجعة لجميع المشاكل التي تطرح على المسلم، وفي مقدمتها مسألة تنظيم ممارسة السلطة، وتبيان أسلوب بنساء الحكم السياسي. وربما كان حسن البنا هو أول من بلور في دائرة الثقافة العربية الحديثة هذه الفكرة، بعد أن حاول رحال الإصلاح المسلمون السابقون التوفيق بين الشريعة الإسلامية والقوانين الموضعية، وفي مقدّمهم محمد عبده وعبد الرزاق السنهوري الذي ساهم مساهمة أساسية في وضع القوانين العربية الحديثة لعديد من الدول العربية.

٢ - المذهب العقلاني الذي ينص على أن الإسلام دين، أي عبادة تميس علاقة المؤمن بربّه قبل أي شيء آخر، وأن النظم السياسية التي ارتبطت باسمه عبر التاريخ دخيلة عليه، بما في ذلك نظام الخلافة، ثما ينجم عنه أن المسلمين لا يخطئون ولا يذنبون ولا ينتقص إيمانهم إذا هم اختاروا لتنظيم شؤون حياتهم الاجتماعية نظماً سياسية حديثة، ليست ذات أصول أو حذور، أو ليس لها ما يشابهها، في التقاليد الإسلامية. وهذا هو المذهب الذي كان أول المتكلمين بوضوح فيه الشيخ علي عبد الرازق في كتابه (أصول الحكم في الإسلام) والذي انتقد فيه نظام الخلافة انتقاداً حاداً، ونفي أي صفة دينية إسلامية عنه.

فما حقيقة وجود أو عدم وجود صورة لنظام الحكم السياسي في الإسلام؟

وما طبيعة هـذا النزاع داخل الفكر الإسلامي نفسه حـول مسألة نموذج الحكم السياسي؟ أي ماذا يخفي هذا النزاع من رهانـات، وهـل هنـاك أمـل في التوصل إلى إجابات ناجعة فيه؟

تفترض الإجابة الواضحة عن هذه الأسئلة الكبرى:

أولاً: معرفة ما يعنيه النظام السياسي بالضبط.

وثانياً: ما مفهوم الإسلام الذي نتحدث عنه أو بالأحرى عن أي إسلام نتحدث؟ هل نقصر مفهوم الإسلام هنا على النص الديني الرئيسي، فنبحث فيما إذا كان القرآن يحتوي نظرية في الحكم السياسي، أو نتجاوز ذلك إلى البحث في الاجتهاد الديني سواء أكان الاجتهاد التقليدي الذي أنتج مجموع الفقه الإسلامي، أم الاجتهاد الخديث الذي يبحث فيما إذا كان بإمكان المسلم أن يستمد من القرآن والسنة قواعد لبناء نظام إسلامي سياسي، حتى لو لم تكن في القرآن نظرية للحكم؟ أم هل نعني بالإسلام التجربة التاريخية الطويلة للمسلمين التي أنتجت عبر التاريخ نماذج للحكم مثل الخلافة والسلطنة بأشكالهما المختلفة الحقيقية والصورية؟

وأخيراً، ربما، معرفة ما الدور الذي تلعبه العقيدة الاجتماعية، دينية كانت أم غير دينية في بناء النظام السياسي لأي مجتمع؟ وما الدور الذي لعبه الإسلام بوصفه عقيدة وديناً في بناء النظام التاريخي السياسي للمسلمين، وهل يستطيع أن يلعب دوراً غيره اليوم؟

#### ١ - في مفهوم النظام السياسي

يتعلق النظام السياسي بمجموعة من القواعد والآليات التي ترد على مجموعة من المسائل التي لا يمكن من دونها بناء أي اجتماع مدني ثابت ومستمر. ومن هذه المسائل التي طرحت منذ بدء الإسلام:

مسألة الشرعية في السلطة وتحديد من لمه الحق في الخلافة، أو من صاحب السلطة الشرعي؟ ومن وراء ذلك تعبين، ما حدود الطاعة المطلوبة للحكام؟ وما الشروط التي تبرر الخروج عليهم أو خلعهم؟ ومسألة طبيعة السلطة والمسؤولية السياسية العمومية، أي تحديد مجموعة الصلاحيات والتوكيلات الضمنية التي يعطيها المحتمع للنخبة الحاكمة، بما يفترضه ذلك من التمييز بين مجال الشؤون العامة والشؤون الخاصة، وتحديد واحبات الحاكم تجاه المحتمع، وحقوق المحتمع عليه، ومسألة تداول السلطة أو تبديلها أو انتقالها من فئة إلى أحرى، أو من شخص إلى آخر مما يتطلب مأسستها، أي وضع الشروط والضوابط القانونية لنقلها وتوضيح الآليات التي يقرها المسلمون لتعيين الخليفة أو الإمام المسؤول عسن قيادتهم وكيف يختارونه.

وفي العصر الحديث، كيف يتم تعيين الحكومة. وهكذا يكون نظام الحكم السياسي ناجعاً يضمن الاستقرار، أو فاسداً يثير القلاقيل والاضطرابات، ويدفع إليها على قدر استجابته لهذه المسائل الرئيسية، أي حسب ما إذا كانت مصادر الشرعية التي يعتمد عليها قوية أو ضعيفة أو معدومة، والغايات التي يسعى إلى تحقيقها عامة تدعم العدالة أو فئوية تنتج المظالم والتوترات، وحسب ما إذا كانت المؤسسات التي يعتمد عليها ثابتة ومستقرة وقانونية، أو ذات طبيعة هشة وتابعة للمزاجات الشخصية.

ولا بدهنا من التمييز بين النظام السياسي أو نظام الحكم، وبين الدولة، وكذلك بين النظام السياسي للحكم، وبين السياسة، وما يرتبط بها من مفاهيم وقيم أخلاقية.

فالدولة مفهوم أوسع من النظام السياسي يشير بالأساس إلى تبلور سلطة عمومية مركزية على رقعة محددة من الأرض، وتأكيد سيادتها تجاه السلطة المركزية المحاورة، مما يفتح المحال لقيام كيان سياسي مستقل قائم بذاته، يضم الشعب والأرض والإدارة المركزية في منظومة واحدة. والسلطة السياسية المركزية، وبالتالي النخبة أو الطبقة الواقفة وراءها، هي التي تضمن العلاقة بين جميع هذه العناصر. والدولة ظاهرة تاريخية تولد وتتلاشى، أو تندمج في غيرها، أو تتوسع باحتلال أراضى الغير وضم سكانه.

بيد أن نشوء دولة من العدم وخلق المجال السياسي المرتبط بها لا يحكم تلقائياً على طبيعة النظم السياسية التي يمكن أن ترتبط بها. فمن المكن لكل دولة تأسست في ظروفها الخاصة أن تشهد عبر تاريخها الطويل تعاقب العديد من أنظمة الحكم أو النظم السياسية، كما يمكن أن تشهد تعاقب السلالات المختلفة، وتبدل الدساتير والقوانين مع تقلب الأوضاع.

وقد وصف أرسطو في كتابه (السياسة) هذه الأنماط المختلفة التي تعاقبت أو ترددت في المجال السياسي اليوناني القديم، فذكر النظام الأتوقراطي الملكي، والنظام الأليغارشي، والنظام الديمقراطي.

كما وصف ابن خلدون نوعاً آخر من تعاقب الحقب التاريخية المرتبطة بأنماط سياسية خاصة في مقدمته الشهيرة، عندما تحدث عن مراحل وأجيال تبدل عمل العصبية التي تكون في أساس نشوء الدولة، من تعصب وانغلاق، ثم استقرار، ثم انفتاح، ثم انحلال.

أما السياسة فهي ممارسة عمومية لا تقتصر على الحاكمين ولا ترد إلى مسألة إعادة إنتاج النظام السياسي، ولكنها تمشل الجهد الجماعي المستمر الذي ينتج النظم جميعاً داخل الدولة بقدر ما يعيد بناء القوى والتوازنات الاجتماعية. وهي ممارسة تنتج عن التقاء موارد مختلفة مادية كالمصالح الفئوية والعامة، ومعنوية كالقيم والمشل التي توجه الجماعات، ونفسية كالمحاوف والحساسيات والتطلعات والآمال التي تحرك هذه الجماعات أيضاً،

والجيوسياسية التي تحدد نمطاً ثابتاً أو طويل المــدى مـن التحديـات والإكراهات الموضوعية التي ينبغي على الدولة أن تتعايش معها.

فالسياسة هي الممارسة العامة التي تقوم في صلب عملية نشوء الدولة والأنظمة السياسية التبي تتعاقب عليها في الوقت نفسه. وهي تنبع من النزوع الطبيعي لدى الجماعات التي تجد نفسها مكرهة على العيِشِ في جمال تواصلي وتبادلي واحد، إلى تحويل علاقات السلطة من علاقات سيطرة مباشرة قائمة على القهر المادي إلى علاقات تراتبية مضبوطة ومستبطنة، وبالتالي لجعل هذه السيطرة إطاراً للانتظام والتنظيم في جماعة واحدة، مما يعني تحديــد الغايات التي تضفي معنى على الوجمود الاجتماعي معاً، وتأمين الحاجمات المشتركة الماديمة والمعنويمة للسمكان ومسمتلزمات الاستمرار، وضمان الأمن الخارجي والسلام الأهلي، وتنظيم إدارة الموارد البشرية والمادية. وتتأسس السياسة على علاقة سلطة تحدد المواقع المختلفة للفشات والنحب والطبقات الاجتماعية في هرم اتخاذ القرارات العمومية. وهي علاقة تنشأ دائماً في حضن نظام من التراتب الاجتماعي، يعكس الرصيد المادي والمعنوي لكل فئة أو طبقة اجتماعية.

ولذلك فقد عرفت السياسة أيضاً أنماطاً مختلفة عبر المراحل التاريخية. وبعدما كانت ممارسة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعبادة ومحتكرة من قبل الفرد أو الأفراد المقدسين الذين يقفون على قمة

الهرم السياسي، كالملوك الآلهة، ثم الملوك الذيس يستمدون سلطتهم من الحق الإلهي المعطى لهم، وبالأفراد الآخريس الذيس يفوضهم هؤلاء بعض السلطة الاستثنائية، أصبحت في العصر الحديث سياسة مواطنية أو جمهورية، أي تتضمن حق مشاركة جميع أفراد الجمهور، بصرف النظر عن الطبقة الاجتماعية والانتماء الأقوامي، ومستوى التحصيل العلمي والجنس، في صنع القرار العام الذي يتحكم بمصير الجماعة الكلية.

وهكذا حملت السياسة الحديثة بوصفها سياسة جمهورية في سياقها التمييز المتزايد بين الإدارة بوصفها إطاراً لبلورة وإنضاج القرارات التي تشكل المشترك العام، وترتفع عن الصراعات والخيارات السياسية، وبين الحكومة التي تحتكر حق بلورة تنفيذ القرار السياسي.

ومن الواضح هنا أن السياسة لا توجد خارج الدولة أو الصراع لتكوين الدولة. فهي تفترض لا محالة وجود سلطة مركزية.

أما المجتمعات التي تظل مفتقرة لهذه السلطة، فإن السياسة لديها، أي التقرير العقلاني والمختار للغايات التي يقوم عليها الاجتماع المدني وتنظيم وسائل تحقيقها، وتعيين الأهداف المشتركة، تترك مكانها للعصبية القبلية أو الأحوة الدينية.

وقد فجر الإسلام ديناميكية سياسية في المجتمعات العربية، ومطلبها الأول إقامة سلطة مركزية، بقدر ما دفع إلى تجساوز العصبيات القبلية التي كانت تحدد نمط تعايش وتنظيم الجماعات العربية القاطنة في الجزيرة. وساهم في إقامة دولمة عربية إسلامية، بقدر ما نجح المسلمون الأوائل في تمييز بحال للسلطة السياسية داخل الأخوة الإيمانية الجديدة الشاملة، وعزل عن جحال الأحوة الدينية، كما يشير إلى ذلك بدقة القول المأثور: ((يسزع الله بالسلطان مالا يزع بالقرآن)، ومن هنا كان الإسلام مؤسساً لدولة، بقدر ما كان الدين الجديد حاملاً في طياته بصورة غير مباشرة عناصر تفاهم عقائدي اجتماعي جديد، وبالتالي فرصة لبناء إرادة جمعية تتحاوز في طبيعة تكوينها ونزوعاتها العصبيات التقليدية، المناهضة لإقامة سلطة مركزية وإرادة جمعية واحدة. وبهذا المعنى شكل الدين وسيطاً لتوليد السياسة، أو لإعسادة استيلاد السياسة التي فسدت، أو تجاوزها الوقت في حجسر الإمبراطوريات الهرمة.

لكن الإسلام لم يولد السياسة والدولة من حيث إنهما ضروريتان للإيمان، وإنما من حيث هما نتائج جانبية لنشوء جماعة دينية مع غايات ومصالح ومتطلبات دفاع وتنظيم وإدارة جديدة أيضاً. والهدف من ذلك أن نقول: إن الدولة لم تكن مطلباً دينياً ولكنها كانت مطلباً دنيوياً نزع إلى تحقيقه المسلمون . موازاة

تحولهم إلى جماعة سياسية دنيوية فاعلة على مسرح التاريخ، وبقدر ما بدأت هذه الجماعة تدرك طبيعة التحديات والتناقضات الداخلية والخارجية التي تتعرض لها بوصفها جماعة سياسية ناشئة، وضرورة الارتفاع بممارستها الجمعية، إلى مستوى التنظيم السياسي والدولوي للرد عليها.

وقد تكونت على هامش ولادة هذه السياسة والدولة التي نشأت في إثرها ثقافة خاصة، تبلورت في السياق الذي حكم الصراع العنيف على السيطرة على الحقل السياسي الجديد منذ بدايته، أي منذ ليلة السقيفة التي تم فيها تكليف أبي بكر بالخلافة. ومجموعة هذه القيم والاعتقادات والتوجهات والمواقف والاستعدادات الثابتة أو المستقرة التي ستوجه الممارسة السياسية في المجتمعات الإسلامية، وتحدد أهدافها وتصوراتها، هي ما نسميه بالثقافة السياسية الإسلامية.

وهي ثقافة طبعت سلوك الأفراد، حاكمين ومحكومين، وحددت مسبقاً طبيعة الأدوار المختلفة التي يقوم بها كل منهم في الحياة السياسية للمجتمعات العربية والإسلامية.

وتشكل هذه الثقافة، بما تمثله من رصيد ثابت نسبياً ومتوارث من القيم والمعاني والخبرات، عنصراً أساسياً في أي مجتمع من المجتمعات، في تكوين الممارسة السياسية والقيم المسيطرة عليها. وكما لم تكن الدولة نتاجاً مباشراً للعقيدة الدينية، ولكن ثمرة ديناميكية صراع الجماعة التاريخية لتأكيد وجودها ونفوذها وسيطرتها، كذلك لم تكن الثقافة السياسية التي رافقت هذا التكوين، وتطورت من خلالمه ثقافة إسلامية، أي مستمدة بالضرورة من تعاليم الدين ومتوافقة معه، بقدر ما كانت ثمرة تلاقح مستمر للأفكار والقيم والتوجهات المنشورة على مستوى الأقطار والأقاليم والحضارات، وللتوفيق الذرائعي بين قيم الإسلام والتصورات التقليدية الراسخة للدولة والسياسة المدنية التي كانت قائمة من قبل. وكما أظهرت ممارستها التاريخية فيما بعد، لم تكن هذه الثقافة جامدة، ولكنها كانت دائماً ولا تزال خاضعة للتبدل والتطور والتحول، مع تبدل تيارات التواصل والتفاعل الثقافي بين المجتمعات، وتبدل شروط معيشة هذه المجتمعات ذاتها. فهي ليست ثقافة ثابتة ولا مطابقة بأي شكل كان لمجموعة إرشادات أو تعليمات نهائية موضوعة في نصوص، حتى لو كانت النصوص نصوصا مقدسة، بما في ذلك طرق استنباط القوانين وأساليب التقنين المتبعة في الدولة والمجتمع.

والمقصود أنه بعكس ما يوحي به الاعتقاد البسيط الشائغ، لم تنجم الممارسة السياسية ولا بناء الدولة عن تطبيق معتقدات دينية محددة، وإنما جاءت في سياق صراعات تتجاوز مسألة الاعتقاد والتبشير، وتدخل في إطار النزاع الطبيعي على الموارد، أو على

الهيمنة المحلية والإقليمية والعالمية. ولعبت في تكوين ملامحها وتوازناتها ثقافة تغذت من مصادر متنوعة قومية ومذهبية. وتم تركيب أولياتها من نظم متميزة أيضاً، سياسية وقانونية واقتصادية وإدارية، لكل منها سماته الخاصة وتاريخيته المتباينة.

فلا تتكون النظم القانونية أو الإدارية أو الاقتصادية بالوتيرة ذاتها وبالمنطق نفسه، اللذين للنظم السياسية، التي تعكس توازنات السلطة وقواعد توحيدها وتوزيعها معاً.

فاستمرار النظام الديمقراطي الحديث للحكم لم يمنع من تطور القوانين تطوراً كبيراً منذ قرنين، بموازاة تطور مفاهيم المجتمع حول مضمون الحرية الفردية وشروط ضمانها، بالرغم من أن المبادئ الأساسية الموجهة لهذا النظام الديمقراطي بقيت نفسها تقريباً، وهي ضمان حقوق الأفراد الفردية، وانبثاق القوانين والتشريعات من إرادة الأفراد المشتركة الإحصائية.

وكذلك لقد تبدل أسلوب النظر إلى معنى القانون وطرق استصداره وفرضه عبر التاريخ الإسلامي بشدة، بين الحقبة الراشدة والدولة العثمانية، مروراً بالدولة الأموية والعباسية والفاظمية.

وبالمثل تبدلت طبيعة الاقتصاد ومفهومــه عبر الزمـن، بصـرف النظر عن طبيعة الاعتقادات الدينية السائدة في الدولة. وارتبط هذا التبدل بتطور العلاقات الاجتماعية وأنماط الإنتاج والمكاسب التقنية والفنية. وبعد أن كان الاقتصاد يظهر حقلاً للإرادات الفردية الخاصة، أصبح منذ قدوم الرأسمالية، كما يتجلى في الاسم الجديد الذي وضعه للاقتصاد المعلمون الكلاسيكيون، اقتصاداً سياسياً، أي إن مصيره أصبح مرتبطاً بنوعية القرارات السياسية التي تتخذها في مجال السلطة العمومية، ولم يعد يكفي لفهم طريقة عمله الاقتصار على النظر في مجال القرارات الخاصة بأصحاب المهن ورجال الأعمال والتجارة، لقد أصبح مسألة عمومية.

أما الإدارة، وهي أنماط مؤسسية أو تقنيات تنظيمية تتحكم ببناء المؤسسات، سياسية كانت أم اقتصادية أم فنية، فقد عرفت منذ القدم حتى الآن تطوراً تراكمياً كبيراً، ومن الممكن لأنظمة سياسية متعددة ومختلفة أن تستفيد منها. ويكفي مثالاً على ذلك الإشارة إلى طبيعة تنظيم الجيوش وحوض المعارك، أو بشكل عام بناء المؤسسة العسكرية، أو الفن الحربي. وكذلك ما أكد عليه (ماكس فيبر) في وصفه نشوء بيرقراطية عقلانية جديدة.

نخلص من كل ذلك إلى أن النظام السياسي يشير إلى مجموعة القواعد والمبادئ والأهداف التي تحدد نمط ممارسة السلطة العامة في المجتمع، سلطة الحكم، أي أسلوب استثمار الموارد المادية والمعنوية التي ينطوي عليها حقل سياسي معين، وذلك سواء

عندما تتوجه هذه الممارسة نحبو الأفراد، لتحدد حقوقهم وواجباتهم، أو عندما تسعى إلى ضبط علاقات الأفراد والأطراف الاجتماعية فيما بينها، أو عندما تتعلق بالإدارة الموجهة نحو الموارد الطبيعية وغير الطبيعية. ولا تعني ممارسة السلطة هنا سوى أسلوب اتخاذ القرارات التي تتصرف بمصير الأفراد والموارد معاً. ويشكل النظام السياسي جزءاً لا يتجزأ من النظام المجتمعي الذي يبحث في مجموع الممارسة العمومية الذي يشمل الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المترابطة: في سبيل أي أهداف تستثمر النحبة الحاكمة الموارد العامة الموضوعة في تصرفها، ولصالح أي فئات وبأي أسلوب.

وهذا يعني أن معرفة النظام السياسي، تقتضي تحليل قواعد مارسة السلطة بوصفها عملية اتخاذ القرارات بالشأن العام، ونمط المؤسسات المقامة لتحقيق ذلك، والمبادئ التي تحكم تكوينها وعملها، والأدوار المناطة بكل منها، والعلاقة التي تربط فيما بينها، والمكانة التي تكرسها في اتخاذ القرار للرؤساء والمرؤوسين. ويقع في دائرة القواعد والمبادئ التي تحكم تكوين هذه المؤسسات وعملها الطرق الانتخابية الحديثة، أو التعيينات الملكية والسلطانية السابقة، وفصل السلطات وتمفصلها، كما تقع في دائرة ممارستها مسألة الحريات العامة والفردية والجمعية، مثل تأليف الجمعيات.

ويدخل في مجال البحث في النظام السياسي معرفة الأنصبة التي

تنشئها هذه المؤسسات، أو الوضعية القانونية للفرد وبالتالي للجماعات: هل هو مواطن مشارك في القرار أو مؤمن تجمعه بالآخرين وحدة الاعتقاد، أو تابع لإقطاعي أو سيد أو عبد متلق لأوامر تصدر خارج دائرة علمه ومن دون إرادته.

ولا تقوم النظم السياسية في الفراغ، ولكنها تعكس طبيعة البناء الاجتماعي، ونوعية الطبقات القائمة وبنية النظام المجتمعي والاقتصادي ومنظومة القيم السائدة. ويستدعي تشغيلها وجود غنية حاكمة تمارس السلطة باسم طبقة أو طبقات أو فئيات اجتماعية أو بمشاركتها، وتتخذ القرارات لصالحها، أي لضمان تأمين حاجاتها بالدرجة الأولى، وتبني المؤسسات السياسية والاجتماعية والثقافية بما يحقق لهذه الطبقات الاجتماعية التي تستند إليها البقاء، أو إعادة الإنتاج الذاتي وضمان الهيمنة معاً. ولذلك ليس النظام السياسي في النهاية إلا مجموعة اختيارات للسياسات العديدة المكنة داخل حقل سياسي معين. وهي الحتيارات تحدد أيضاً، تلقائياً، نوعية وحدود الموارد المستثمرة في الدولة والمجتمع، كما تحدد طبيعة القيم السائدة والمحبذة المطلوب تعميمها وضمان بقائها.

وهكذا تستند النظم السياسية من أسفل على طبقة أو طبقات اجتماعية تضمن وجودها وتستفيد من خدماتها، وتسمى لذلك باسمها، سواء أكانت تحكم مباشرة أو عن طريق ممثليها. كما

ترتبط من أعلى بمجموعة القيم الثقافية التي تساهم في تحديد الغايات العامة للاجتماع السياسي، والتي تفرض على النحب الحاكمة إخضاع خياراتها السياسية لمعايير مقبولة، وتطويع مصلحتها الخاصة لمنطق المصلحة العامة.

وعلى هذا الأساس ميز عموم الباحثين أنواعاً متعددة من النظم السياسية فوصفوا بعضها بالأرستقراطية، عندما تكون الأرستقراطية هي صاحبة القرار، أو بالأليغارشية عندما يكون القرار في يد مجموعة من أصحاب المصالح والأعيان والوجهاء، أو بالديكتاتورية عندما يكون القرار في عهدة رجل واحد ينصاع له الجميع، وبالديمقراطية عندما يكون القرار في يد مجلس نيابي منتحب يمثل المواطنين جميعاً، ويحصل بالاقتراع العام الذي يبلور إجماعاً أو أغلبية سياسية. ويعتمد النمط الأرستقراطي إذن على وجود طبقة مدنية سياسية، تكون صاحبة القرار بالنسب والوراثة معاً. فأي وليد للطبقة هو صاحب سلطة ومركز سلطة. وكل أبناء الأسرة أمراء ومترئسون أو قابلون للترؤس، مهما كانت قدراتهم السياسية.

وغاية النظام الأرستقراطي ضمان الطاعة وحفظ المراتبية. أما النمط الأليغارشي فهو يفترض نوعاً من التفاهم بين مجموعة الأعيان وأصحاب المصالح العسكرية والاقتصادية والدينية، يفرض على مثل هذا النظام تكوين مجلس استشاري يكون مجالاً للتسوية

بين المصالح المتضاربة، وغايته تأمين مصالح النخب المستولية على السلطة. أما نظام الديكتارية فهو يقوم على تسلط فرد واحد على الجميع وغايته المحد والتأله الشخصي، في حين أن غاية النمط الديمقراطي الحرية، وهو يسند السلطة والقرار إلى الجمهور بأكمله، ويتطلب تحقيقه وجود مؤسسة للاقتراع العام كانت في العصر القديم قرعة مباشرة وعينية، ثم أصبحت اليوم مؤسسات العصر القديم قرعة مباشرة وعينية، ثم أصبحت اليوم مؤسسات معقدة تشمل تنظيم الانتخابات والفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وتفترض بالتالي وجود مجلس نيابي، وقضاء مستقل، وسلطة تنفيذية تقدم حساباً دورياً عن عملها ونتائج سياساتها للمحلس الممثل لمجموع المواطنين الحاكمين نظرياً أو الأصحاب الفعاين للقرار.

وقد تعقدت أنماط النظم مع تطور المجتمعات التاريخي، وأصبح من الممكن معاينة أشكال أكثر تنوعاً من الأنماط الصافية الأرسطية. ففي القرون الوسطى عرفت البشرية بحتمعات سياسية وصف نظامها بأنه تيوقراطي، عندما تكون الطبقة المالكة للقرار طبقة رجال الدين والمؤسسة المركزية: الكنيسة الرسمية أو الشكلية، حيث تتخذ القرارات المتعلقة بالدولة والمجتمع. كما عرفت في عصور أقرب إلينا أنظمة سياسية يمكن وصفها بالبونابرتية، إذا كانت سلطة القرار منحصرة فيها بفرد يصادر عملياً سلطة الأغلبية ويلتف عليها، أو بالبيروقراطية كما شاهدنا عملياً سلطة الأغلبية ويلتف عليها، أو بالبيروقراطية كما شاهدنا

ذلك في البلاد التي كانت تخضع للكتلة السوفييتية والشيوعية، عندما تكون السلطة محصورة بيد طبقة بيروقراطية يوحد سلطتها وينسق سياساتها حزب عقائدي يتماهى مع الدولة ويستعمر أجهزتها من الداخل.

ومن الواضح أنه في جميع هذه الحالات، لا يمكن للمؤسسات السياسية إلا أن تواكب علاقة الطبقة السائدة بالسلطة أو نمط اتخاذ القرار. ففي النمط التيوقراطي الذي تمارس فيه السلطة من قبل ملك إله، أو يدعي الإلهام من الإله، لا توجد حاجة لأي مؤسسة تمثيلية، ويكتفي الحاكم، حسب حاجته ومزاجه، بمشورة من يراه مفيداً له، وليس عليه أن يقونن هذه المشورة ولا أن يـأخذ بها. وينزع الحاكم في النمط الأتوقراطي الذي يرفض بالمثل أي مفهوم لمؤسسات تمثيلية من أي مستوى كان، وأي مشاركة في صوغ القرار، إلى الاعتماد على المؤسسات الإدارية، ويحول العاملين في الدولة جميعاً إلى موظفين إداريين لا يملكون من الأمر شيئاً، وإن كان من المناسب أن يستمزج الحاكم آراءهم بسين فينة وأخرى. وتتماهى الدولة هنا مع مفهوم المؤسسة الإدارية الكبيرة التي تعمل امتداداً للحاكم نفسه، فتصبح الإدارة ذاتها سياسة أو تصبح الأعمال الإدارية ذات مضمونات سياسية، حتى لو أن الإدارة لا تتعامل بأي مفهوم سياسي.

وهذا هو نمط المؤسسة السياسية التي يتاح لها وحدها أن تنمو

في مواجهة المجتمع وبإزائه، والتي عرفت في بلاد المغرب العربي باسم (المخزن) أو الجهاز الملكي، بكل ما يملكه من إدارات وحاشية. وهي المؤسسة السلطانية في الدولة الملكية. وهي في العصر الحديث مؤسسة الرئاسة التي عرفتها بعض الجمهوريات الأتوقراطية، حيث يتحول القصر الرئاسي إلى القوة السياسية الوحيدة، يلحق به من القوات والحرس والموارد المادية والبشرية، ويجمع بين حدرانه من المستشارين والموظفين والأتباع ما يجعله دولة داخل الدولة.

لا شك أن النماذج التصنيفية المعروفة للنظم السياسية مفيدة لتسليط ضوء عام على طبيعة عمل هذه النظم، واختلاف أساليب ممارسة السلطة فيها، لكن واقع الحياة السياسية للمجتمعات أغنى بكثير من هذه النماذج. وهو الذي يعيد إنتاجها ويبدل معالمها بالارتباط مع التشكل الخصوصي للطبقات الاجتماعية في كل بلد ومنطقة، وحسب تبلور القوى الاجتماعية، ونوعية المؤسسات العامة الأهلية والإدارية والاقتصادية والفنية والسياسية، وما حققته من تراكم عبر الزمن، وكذلك حسب نوعية الثقافة السياسية وما تتضمنه من قيم ومبادئ، وتوجهات أخلاقية، ومعرفية خاصة بكل مجتمع. ومن تفاعل هذه العناصر المتعددة في تنوعها، وتفاوت معرفية فالزمان والمكان تنبع التشكيلات الخاصة اللا نهائية للنظمم السياسية. مما يعني أن كل نظام سياسي هو نسيج وحده في السياسية. مما يعني أن كل نظام سياسي هو نسيج وحده في

العمق، ولو انتمى إلى نموذج تصنيفي معين. ومن هذا التفاعل تستمد الأنظمة السياسية المشخصة خصوصياتها. فنظام الخلافة الإسلامي أو النظام السلطاني الإسلامي ينتمي إلى الصنف ذاته من النظم السياسية الذي يضم النظم الملكية الغربية، أو النظم القيصرية، أو الإمبراطورية الآسيوية. والنظام السياسي الراهن في الولايات المتحدة وأوربة ومعظم بلاد العالم النامي ينتمي إلى الصنف الجمهوري ذاته الذي يجعل من الشعب مصدر السلطات والقوانين، بالرغم من أن هناك نظماً جمهورية ديمقراطية، وأقل ديمقراطية وديكتاتورية. فالذي يحدد النموذج هو الأسلوب الذي يعين مبدأ صدور السلطة، ومرجعيتها، ونمط ممارستها، والقواعد يخضع لها.

لكن تجسيد هذا النموذج يخضع لطبيعة الفئة أو الطبقة أو الطبقة أو النحبة الحاكمة، ونوعية الثقافية السيائدة الخاصة، والظرف السياسي، وتوازن القوى الاجتماعية. وبالمثل، قد تظهر أنواع هجينة من الأنظمة نتيجة الخصائص التاريخية المتميزة لتحول الشعوب وتطورها. فقد تتمفصل الأرستقراطية السياسية والدينية، كما أن من المكن للديمقراطية أن تتلاقح مع العلاقات القبلية أو الطائفية.

وللبيروقراطية أن تتحالف مع الأليغارشية ورجال الأعمال والمافيات الجديدة. فمفهوم الطبقات الحاكمة أو التي تملك سلطة

القرار مفهوم نظري مجرد لا يوجد كما هو على أرض الواقع. إن بناء سلطة مركزية سيدة في هذه المنطقة أو تلك مشروع تاريخي له خصوصياته، في كل حقبة وفي كل بقعة. والنظم السياسية القائمة في هذا المجتمع أو ذاك هي مسارات تاريخية ومجتمعية حية، أي متبدلة ومتحولة وتركيبية، ترتبط ارتباطاً عميقاً بالطريقة التي تمت فيها التحالفات التي قادت إلى تكوين مركز السلطة وقيادتها. ففي العربية السعودية على سبيل المثال لا يمكن فهم تعثر عملية تغيير النظام السياسي القائم من دون معرفة الآلية التي نشأت عنها الدولة، وعلاقتها بالتحالف بين رجل الدين ورجل القبيلة، ولا العلاقة بين النظام السياسي القائم وبين المصالح الاستراتيجية التي تشكلها الصناعة النفطية، سواء على الصعيد الوطني أو الصعيد العالمي. فقد أصبحت السياسة في هذا البلد رهينة همذه العلاقمة المعقدة والمتوترة معاً، بين الديني والقبلي، وحبيستها منذ عقود بقدر ما تطلب الحفاظ على المصالح النفطية في الداخل والخارج الإبقاء على الوضع القائم، وتجنب أي تغيير يضع هسذه المصالح موضع السؤال أو يهددها. وبالمثل إن الديمقراطية التي أثبتت استمراريتها في لبنان لا يمكن فصلها عن التوازنات الطائفية التي كانت في أساس وجودها، لكن لا يمكن أيضاً فهم تعثرها وفقر مفهومها وانحطاطه من دون أن ناخذ بالاعتبار مسالة الحفاظ على هذه التوازنات والخوف من أي

اختلال لها. ويمكن الإشارة من المنطلق ذاته إلى العامل القبلي والطائفي الذي حوف النظام البيرقراطي في سورية سياسياً وأخلاقياً وحكم عليه بالانحطاط السريع.

#### ٢- الإسلام ديناً وحضارة

كما أننا لا نستطيع أن نجيب عن الأسئلة الكبرى التي طرحناها في المقدمة، من دون تحديد المقصود بالنظام السياسي بالمقارنة مع الدولة والسياسة والثقافة السياسية، كذلك لا نستطيع أن نجيب عن سؤال: فيما إذا كان هناك نمط من النظام السياسي خاص بالإسلام، وما ملامح هذا النمط بالضبط، من دون تحديد ما نقصده بالإسلام.

فعندما يدور الحديث عن ظاهرة متعددة الأبعاد والملامح مثل الإسلام ينبغي في نظري التمييز بين ثلاثة مستويات مختلفة من الخطأ المطابقة فيما بينها. المستوى الأول هو مستوى الإيمان، أي التسليم، وجوهره في الإسلام الشهادة بوحدانية الله، والاعتراف بالقرآن نصا منزلاً، يتضمن كلام الله وتعاليمه التي ينبغي على المؤمن أن يفهمها ويتقيد بها. فالإيمان بالله يمر عند المسلم عبر القرآن باعتباره الأثر الوحيد له والنافذة الوحيدة لمعرفته.

لكن ثبات النص المقلس الذي هو شرط صدقيته، يطرح مسألة مواكبة التغيرات الحاصلة في المجتمعات، والتعبير عسن التناقضات والمصالح المتميزة للجماعات، ومسايرة تراكسم المكتسبات التاريخية العلمية والتقنية. فالنص الأول لا يتغير، وهو ليس مقدساً إلا أنه ثابت وأكيد ونهائي أي لا نسص بعده. وكي يقوم بوظيفته بوصفه موضوع إيمان (ولا يعني الإيمان سوى التسليم بقدسية النص وأسبقيته على كل ما عداه) لا بد من أن يبقى نصاً واحداً وموحداً وثابتاً وممتنعاً على أي تعديل أو تغيير أو تجريف. فهو أساس الوحدة التي تجمع بين أفراد متعددي المصالح والمنازع والسلوكيات والمواقع.

وهكذا ينقلنا هذا المستوى حتماً ومباشرة، إلى المستوى الشاني. ذلك أن فهم القرآن والتقيد به ليسا أمراً بسيطاً وتلقائياً، على الأقل بالنسبة إلى القسم الأكبر من المؤمنين. ولا يمكن للنص القرآني أن يستنفد جميع التحولات المجتمعية في الماضي والحاضر والمستقبل، ولا أن يعكس مصالح جميع الطبقات المتنازعة والمتنافسة في أي مجتمع كان، كما لا يمكن أن يتحول إلى موسوعة علمية تضم بين دفتيها مصطلحات العلوم الطبيعية والإنسانية وتقدم للمجتمعات مراجع أساسية في السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة. من هنا تظهر الحاجة للتعليق على النص، ولتأويله، وللاجتهاد في فك معانيه ورموزه، أي لكتابة نص حديد ولتأويله، وللاجتهاد في فك معانيه ورموزه، أي لكتابة نص حديد إلى حانبه. فمن وحي النص الواحد وبناءً عليه سوف تتطور مذاهب فقهية، وتصورات كونية، وآراء بشرية مختلفة ومتنوعة،

بتنوع الجماعات الإنسانية، واختلاف المصالح التي تفرق فيما بينها.

وقد أخذ هذا النص الثاني، عبر التاريخ بالفعل، شيئاً فشيئاً مكان النص الأول، وغطى عليه إلى حدِّ كبيرٍ حتى مجيء حركة الإصلاح الديني الحديثة التي أعادت الأرجحية الفعلية إليه، واستأنفت الاجتهاد لتنتج تأويلات جديدة، ونصوصاً تأويلية حديثة مختلفة تماماً عن جميع ما عرفه المسلمون من اجتهادات سابقة. فالاجتهاد لا ينفصل عن العصر، ولا عن الهموم والمشاكل الاجتماعية التي ينشأ في مواجهتها وبهدف الرد عليها كما يحصل اليوم.

ومنذ الحقبة الأولى وحد المسلمون أنفسهم يستفسرون من الرسول عن معاني الآيات، ويستشيرونه في أمور دينهم. وسوف يزداد الطلب على هذا التفسير وتلك المشورة مع الزمن، حتى آل الأمر إلى تكوين علوم خاصة بالدين، ضرورية لفهمه وتقريبه من الأذهان ومن الواقع، وفي سياقها تكوين هيئة اختصاص مكونة من علماء سيطلق عليهم اسم علماء الدين. وصار من البديهي اليوم ألا يقبل تفسير مسلم لآية من آيات القرآن إذا لم يكن قد درس علوم الدين من لغة وأصول وفقه وتفسير وحديث وسيرة إلخ... وهذا هو مستوى التأويل الذي يفترض أن النص المقدس ليس بسيطاً ولا سهلاً، ولا يمكن استيعابه من دون استعداد وإعداد وإعداد

علميين، كما يفترض أن انطباقه على الواقع والحياة اليومية والتاريخية ليس مسألة تلقائية، ولكنها تحتاج إلى تقريب وتكييف، أو كما يقول البعض اليوم إلى تنزيل على الواقع.

وبحموعة هذه المهمات هي التي تنحو في النهاية إلى نزع ملكية النص المقدس من الجمهور لتضعها عملياً في يد فئة من المختصين القيمين على فهم النص وتفسيره ومراقبة تطبيقه من قبل المؤمنين. وهكذا يمكن القول: إن التأويل يدفع في اتجاه تأليف نص مواز للنص الأول ومختلف عنه، لأنه ثمرة جهود أناس يخضع فهمهم للقرآن إلى الشروط التاريخية التي حصل فيها، وإلى ظروف نشأتهم وتربيتهم وتعليمهم وموقعهم الاجتماعي ومصالحهم الخاصة. وهذا النص الثاني هو ما نسميه في الإسلام: الفقسه والشريعة.

والمستوى الفائث هو مستوى السلوك العملي أو الممارسة التاريخية للمسلمين من حيث هم بشر، تحركهم النوازع ذاتها التي تحرك البشر الآخرين. وهم لا يختلفون عن غيرهم أبداً، وإنما الذي يختلف هو المنظومات الرمزية التي يستخدمونها لتوجيه هذه النوازع، وهي هنا الإسلام، كما يتبلور على مستوى العقيدة الإيمانية، أي من حيث هو رؤية كلية، وكذلك على مستوى النص التأويلي.

ومن الواضح أنه بحسب ما يكون هذا التوجيه، ضعيفاً أو قوياً،

فعالاً أو حامداً، يكون أثره على السلوك. ولذلك ليس من الحتمي، ولا المسلم به أن يتفق سلوك المسلم، لمحرد كونه مسلماً، مع تطلعات الدين ومتطلباته، مع العلم أن هذه التطلعات والمتطلبات تتبدل وتتغير أيضاً حسب رؤية الناس لها، وعلى ضوء متطلبات الحقب التاريخية واهتماماتها. والسلوك من حيث هو ممارسة عملية مشروطة، بعوامل تاريخية وحضارية قاهرة ومفروضة على المحتمعات، هو الأساس الذي يقوم عليه البناء كله، بما في خلى المحتمعات، هو الأساس الذي يعطى له في الحياة الفكرية العملية. هذا النص، وطبيعة الموقع الذي يعطى له في الحياة الفكرية العملية. فهو المحرك الرئيسي للتغيير في الأفكار والمبادئ والقيم، وبالتالي فهو المحرك الرئيسي للتغيير في الأفكار والمبادئ والقيم، وبالتالي

من البديهي في نظري، أن الإسلام في مستواه الأول الإيماني المستند إلى التسليم بوجود الله عبر الاعتراف بالقرآن كلامه وأثره، وبثبات هذا الكلام وعدم تعرضه للتحريف، لا يمكن أن يكون مصدر نظريات سياسية أو غير سياسية، ولكنه يعمل على مستوى الرمز الذي يلهم، والمبدأ البذي يوحمي، ويؤسس التصورات الكبرى التي تميز نظرة الإنسان الميتافيزيقية، للكون ولمكانته وموقعه ودوره فيه، وتنشئ التوجهات النفسية العامة والنزوعات الأحلاقية. إن ما يحرك فيه الإيمان هو الرؤية والرواية والعامة، والقصة التي تفسر من حيث هي قصة ورواية، وسيرة العامة، والقصة التي تفسر من حيث هي قصة ورواية، وسيرة

كونية للوجود في العالم، وتبين بالتالي طريق الانسجام معه، وهو طريق الخلاص. ويمكن القول: إن الميول الرئيسية التي يبعثها الإيمان الإسلامي، والسيرة الكونية كما تمليها الرؤية القرآنية، وهي تقع في ما وراء الزمن التاريخي، ترتبط بمفهوم العبودية لواحد أحد. وتصدر عن هذه العبودية بحموعة من المواقف المتناقضة التي تتردد بين المصالحة مع العالم التي يبعثها الشعور بخضوعه لمشيئة إلهية أليفة، أبوية ورحيمة، لا نهائية ولا محدودة تسيره وترعاه، من جهة، والتنافس على امتلاكه وتذليله مما تبثه مشاعر الثقة بتأييد الله وتوكيله من جهة ثانية. وفي التوتر بين هذين النمطين المتناقضين من الميول، تشكل الخميرة الروحية لشخصية المسلم، وعنه تصدر التوجهات الإيجابية السائدة تجاه العالم، وبناء علاقات احتماعية غنية ونزعة إنسانية مساواتية وأخوية.

بيد أن الحفاظ على هذا التوتر الخلاق ليس أمراً معطى ولا تلقائياً. فهو يستدعي مواجهة خطر الانزلاق الدائم إلى حافة الجبرية والاتكالية، أو التسليم للقدر الذي سيطر لقرون على الجمهور المسلم، تحت غطاء التصوف الشعبي، كما يستدعي مواجهة النزوع المستمر الذي تشجع عليه الثقة الزائدة في الذات، وفي التأييد الرباني نحو التسلط والعدوانية التي رسيحت روح السيطرة العسكرية، والتوسع والغزو، عند الطبقات الحاكمة خلال عشرات القرون.

وكل هذا يعتمد على العلاقة التي تربط المسلم بالنص والأسطورة معاً. وهذه العلاقة تمر عبر التأويل وعبر التربية. وهما بخضعان لعوامل حضارية علمية واجتماعية واقتصادية ومجتمعية عديدة ليس لها علاقة مباشرة بالدين.

فالتأويل يدخل مباشرة واسطة بين المؤمن وبين موضوع الإيمان، ويتحكم إلى حد كبير بطريقة فهم المؤمن للواجبات الدينية، وبنوعية القيم التي يركز عليها. وهـذا هـو في الواقع دور اللاهوتيين من علماء الكلام والمجتهدين المتعددين الذين يفسرون النص ويؤولونه أو يتحكمون بتأويله، لما يملكون منن أدوات تضفى الشرعية على عملهم هذا، وكذلك من رجال التصوف بل والمشعوذين. فلهؤلاء الدور الحاسم في بلورة المشاعر الدينية لحقبة من الحقب، والتركيز على قيم دون أحرى، بقصد أو في أغلب الأحيان من دون قصد. وهم الذين يبلورون طبيعة الرسالة التاريخية والمتغيرة التي يستمدونها من النص، باختيارهم من بين المعاني واحتمالات التأويل ما يرونه مناسباً للمؤمن، مصدراً للتربية الأخلاقية ولضبط السلوك الاجتماعي. ومن الطبيعي أن يخضع هذا التأويل في كل مرة لشروط الحقبة التي يعيشون فيها، وما تفرضه من إكراهات أو من أوهام، وما تربط بسه من اكتشافات ومكاسب علمية أو تقنية، قد تبدو باهرة في وقتها ولا تظهر نسبيتها إلا في زمن متأخر، كما هو الحال مع العديد من مكتسبات الحداثة.

كما أن من الطبيعي أن يخضع نمط هذا التأويل لمصالح المؤولين بشكل عام، سواء أتعلق الأمر بمصالح فردية إيجابية أو سلبية، أو بمصالح جمعية عندما ينجحون في تكوين نخبة اجتماعية دينية متضامنة، وذات مصالح اجتماعية محددة في مقدمتها الدفاع عن وظيفتها ومكانتها وموقعها، انطلاقاً من احتكارها لعمل التأويل.

وقد اتسمت أدبيات التأويل الإسلامية التي حكمت علاقة الفرد المؤمن بالقرآن وبالرسالة التبي استمدها منه عبر القرون الوسيطة التي تركت أكبر الأثر في مجتمعاتنا وبنزعتين متناقضتين ومتكاملتين معاً: الشرعوية القانونية، أي تحويل الرسالة الدينية إلى مدونة قانونية ذات صفة مقدسة، استجابة لطلب النظام الاجتماعي الذي كان يحتاج بقدر رسوخ الدولمة وتجلز فكرتها إلى مصدر للتشريع القانوني يكون مرتبطاً بالدين، بقدر ما تستمد الدولة شرعيتها من حمايتها للدين، وضمانها لانتصار الدعوة وانتشارها. والثانية التصوفية الشعبية التوكلية التي انتشرت بعد أن خمدت جذوة التصوف الكلاسيكي، وماتت فلسفته الإنسانية التي سعت إلى إلحاق الإنسان بالذات الإلهية ودجحه فيها. وبينما دفعت الشرعوية إلى جعل الدين امتشالاً للأوامر الفقهية، أي حولته إلى سلوك شكلي، أعنى رسمي لا يهمه الباطن ولا المشاعر الداخلية، بقدر ما يهمه السلوك المتوافق مع المتطلبات والتواضعات الاجتماعية، حرمت الصوفية الشعبية من نشوء حقل حقيقي

للأخلاق، في مستوى العلاقات الاجتماعية، واستبدلت السديمية الوجدانية بالمراجعة العقلية للضمير. فبقيت العلاقات الاجتماعية شكلية، خاضعة للقواعد القانونية، وأصبحت النزعة الأخلاقية المستمدة من الدين والمرتبطة بالإيمان زهداً اجتماعياً وعقلياً.

ولم يساعد هذا الوضع على تكوين شخصية مسلمة تتعامل مع الواقع السياسي والاجتماعي بأخلاقية، وتخضيع السلوك الشرعي للنقد الأخلاقي، وبالتالي للمراجعة العقلية الضرورية لإحداث التجديد والتحسين في شروط الحياة الاجتماعية، بل حتى الدينية. لقمد أصبح الخضوع لأولى الأمر هو القاعدة في ممارسة السياسة، كما صار الامتشال للعرف والشائع والتقليد والتماثل معها، أي الذهنية القطيعية، وما تعنيه من انمحاء في الجماعة والذوبان فيها، قناعاً يخفي الفراغ الأخلاقي أي غياب أي مساءلة ومحاسبة ضميرية، وستارا للتحليل من الواجبات والالتزامات والمسؤوليات الفردية والجمعية. وبهذا تحولت الجماعة الدينية، جماعة الإيمان والجهاد والالتزام والمغامرة والفتـــ والبحـث الإيجابي والشخصي، إلى عصبية إسلامية جديدة طبيعية، مضافة إلى العصبيات القبلية الكثيرة الأخرى. وهي قائمة، مثلها مثل أي عصبية، على التماهي المادي والرمزي، وعلى المبالغة في احترام الشكليات، وتقديس الأعراف، وتجميد العقل ودفن الضمير. هذه هي البنية الفكرية التي أتاحت للنظام السياسي الذي ولد من

الحرب الأهلية، واستند بشكل أساسي على توازن القوة وعلى قوة الشوكة والعصبية، بعد أن خضع خلال الحقبة الراشدية إلى معايير ذاتية وصدفية، كالاختيار مباشرة أو التوافق أو البيعة، أن يعيد إنتاج نفسه، بصفته نظاماً أتوقراطياً، بعيداً عن الدين، وعن الأمة معاً.

## ٣ - تراث الإسلام السياسي

## أو الطابع التاريخي لأدبيات السياسة والدولة

ومع ذلك، ليست هذه الرؤى والتصورات والمذاهب الفقهية المختلفة التي توسطت علاقة المسلم بالنص القرآني، وطبعت التجربة الدينية ذاتها في الإسلام، هي التي صنعت وتصنع تاريخ جماعة المسلمين أو حضارتهم. وليست النظم السياسية التي عرفتها المجتمعات الإسلامية انعكاساً مكافئاً ومطابقاً للميول والأفكار والنظريات الفقهية التي طورها المجتهدون المسلمون. إن العكس هو الصحيح، ذلك أن المذاهب تتطور في معظم الأحيان استحابة لظرف تاريخي واجتماعي معين، دون أن يعني ذلك أن المذاهب الفكر لا يشارك في تكوين هذا الظرف. إذ تكون المشاركة هنا مساهمة في تطوير النظريات والاجتهادات التي تضفي على الواقع الحي المعاش حداً من الاتساق والاستقرار والانسجام. أما التاريخ، عا في ذلك النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فيصنعه

الناس الأحياء بما يملكونه من إرادة وحوافز ووعي، لا من حيث هم مسلمون أو مسيحيون أو وثنيون فحسب، ولكن من حيث هم، قبل ذلك بشر تحركهم حاجات ورغبات مشتركة وتنافسية، ومن حيث هم فئات أو طبقات تخترقها نزاعات عديدة، تدور حول السيطرة على الموارد المادية أو المعنوية، أو من حول السيطرة والهيمنة والسلطة، وأخيراً من حيث هم بشر يختلفون عن الحيوان في أن سلوكهم لا ينبسع فقط من التلبيسة المباشرة والفوريسة في أن سلوكهم لا ينبسع فقط من التلبيسة المباشرة والفوريسة للحاجات؛ ولكنه مشروط بعوامل تربوية تفرض عليهم إخضاع تلبيتهم لحاجاتهم، بدرجات متفاوتة، لبعض القيم والمبادئ والمثل، تلبيتهم لحاجاتهم، بدرجات متفاوتة، لبعض القيم والمبادئ والمثل،

وإذا لم يكن تاريخ المسلمين السياسي ولا النماذج السياسية التي عرفتها أنظمتهم ثمرة مباشرة للأخلاقيات الدينية التي بعثها ونماها الإيمان الجديد، كما لم يكن من صنع المجتهدين الذين كانوا ينظمون الفقه السياسي حسب حاجة النظام، ولا يفصلون النظام حسب العقيدة، فهو قبل أي شيء آخر تاريخ دنيوي. وليس هناك تاريخ بشري من دون أن يكون دنيوياً. لقد تكونت نظم المسلمين في سياق الصراعات السياسية الداخلية والخارجية بالضبط، بوصفها نشاطاً أصيلاً للمجتمعات، وممارسة تاريخية بالضبط، عوامل حركتها ومنطقها الخاص.

فبصرف النظر عن الإيمان المشترك الواحد، وقبل تكوين أي

مذهب فقهى في السياسة أو غيرها، كانت مسائل الصراع على السلطة المدنية والدينية معاً، همي أول ما قسم المسلمين في فجر الإسلام. وقد طرح موضوع نظام الحكم منذ اليوم الأول لوفاة الرسول ﷺ، وكان هذا الطرح في صورته البدائيـة الأولى ينطـوي على مسألة بسيطة ومحددة معا، هي من سيخلف رسول الله. وقد رست الخلافة الأولى على أبي بكر الصّديق رضى الله عنه. لكن طريقة الاختيار وظروفه خلفت شعوراً عميقاً بالغبن لـــدى جمهــور كبير من المسلمين الذين كانوا يميلون إلى أهـل البيت. ومن هـذا الشعور بالغبن، وغياب أسلوب أو منهج مقبول من الجميع في اختيار الخليفة، سوف تتطور أولى الحسروب الأهلية الكسبري الإسلامية، التي انتهت بشق المسلمين إلى جماعتين كبيرتين: السنة والشيعة، ونشوء جماعة ثالثة على هامش هذه الحسرب هيي الخوارج. فالطريقة التي استخدمها عمر بن الخطاب رضي الله عنه في اجتماع السقيفة لحسم الخلاف بين المؤتمرين، والمبادرة . عبايعة أبي بكر قبل أن ينضج الاتفاق فيما بينهم، مكرها الجميع على الاقتداء به، لم تحسم أي مسألة من المسائل التي يطرحها تأسيس نظام للحكم، أو لممارسة السلطة العمومية، ولكنها أجلت لبعض الوقت تفجيرها. ولن تلبث هذه الأسئلة والتوترات الكامنة وراءها أن تعود إلى الساحة بأشد مما كانت، وتدفع بزعماء المسلمين من الصحابة إلى مواجهات أودت بحياة العديد منهم،

كما كرست نهائياً القطيعة بين: السنة والشيعة، والأمويين والهاشميين.

وهكذا سوف يقضى المسلمون زمناً طويسلاً في الصراع السياسي والفكري، قبل أن يبلوروا نظرياتهم المستقلة والمتميزة، التي ستخضع هي نفسها لاستراتيجيات الصراع المستمر، وللتعديلات التي يفرضها هذا الصراع. وسـوف يسعون في هـذه النظريات إلى الإجابة عن الأسئلة الصعبة العديدة التي قسمتهم منذ البدء وهي: من له الحق في الخلافة، أو من الخليفة الشرعي، وكيف يعين المسلمون هذا الخليفة أو الأمير المسؤول عن قيادتهم ويختارونه، وما صلاحيات هذا الخليفة، وحدود سلطته على الجماعة، وما واجباته تجاه الرعية، وما حقوق الرعية عليه، وما الشروط التي توجب إطاعته، وتلك التي تبرر عزله أو خلعه. ونشأ في الإجابة عن هذه الأسئلة فقه كامل ومتنوع، يمكن جمعه تحت عنوان فقه السياسة أو الخلافة أو الإمامة العظمي، إضافة إلى أدبيات الإمارة وممارسة الحكم التي استمدها المسلمون من مصادر متنوعة، خلفتها الإمبراطوريات القديمية التسي قيامت الخلافية الإسلامية على أنقاضها إلى حد كبير.

وسوف نرى أن الفكر السياسي الحديث نفسه، لم يخل من طرح هذه المسائل بالرغم مما تعرضت له من صياغات جديدة، وما أضيف إلى موضوع السياسة من مسائل طريفة، مرتبطة بالتطور الحضاري الإنساني.

وقد جمع الفقهاء نظريات المسلمين السياسية في ثلاثة مذاهب رئيسية، حاولت الرَّد على هذه الأسئلة، التي لا يمكن من دون الإجابة عنها قيام الإمارة أو الدولة، أو السلطة المركزية، أو الكيان الجمعي المدني، عكس القبلي أو العشائري الطبيعي، وذلك مهما كان نوع هذه الإجابة. ويظهر من هذه المذاهب أن الفرق الشيعية قد تميزت من غيرها من الفرق الإسلامية بقصرها الإمامة على الأئمة من أهل البيت، وأنها أسندتها إلى النص، وليس إلى الاختيار. فلا قبول بإمام شرعي، وهنا استخدام كلمة الإمام أساسي، إلا من عقب الرسول، مما يعني أيضاً أنه ليس هناك بيعة، ولا تعيين للإمام، ولكن وراثة دينية ودنيوية معاً. أما المذاهب السنية فقد ذهبت إلى أن منصب الخليفة الشرعي يمكن أن يكون من نصيب أي مسلم صلح إسلامه واختاره المسلمون.

ويعبر عن هذا الاختيار عادة بالبيعة. ولو أن شروط تحقيق هذه البيعة بقيت غير محددة تماماً، ومتبدلة حسب الأشخاص، وأن التاريخ شهد بيعات قسرية عديدة، كما شهد تجاوز أي سلوك سياسي قانوني نحو نظام الاستيلاء والسيطرة بالقوة العسكرية المجردة.

وليس من الضروري عند السينة أن يكون الخليفة أفضل المسلمين وأعرفهم بالدين. فمنصبه أشد ارتباطاً بمهام سياسية أكثر منها دينية. مما سمح بتطور مفهوم السلطان الذي يعكس تراجع

الوظيفة الدينية للحاكم، وعزز النزوع إلى إضفاء طابع ديني رمزي على منصب الخليفة. أما الفرق الخارجية فقد مزجت بين عناصر في النظرية الشيعية والسنية، فجعلت من الإمام مركزاً دينياً ودنيوياً من الصعب الفصل بينهما، لكنها لم تحصر الإمامة في سلالة النبي، وإنما اعتبرتها مباحة لأي مسلم يلبي الشروط الدينية المطلوبة.

وبالرغم من أن الاتجاه العام في المذاهب الإسلامية جميعاً، يتفق مع عصرها، ويجعل من الخليفة حاكماً مدى الحياة، إلا أن بعض المذاهب الفقهية السنية قد ناقشت وطورت مفاهيم عديدة في مسألة خلع الخليفة أو الخروج عليه. ومن هؤلاء ابسن حزم الأندلسي الذي اعتبر الخروج على الإمام واجب إذا جار وظلم. مما يعني أن فكرة العقد الضمني بين الحاكم والجمهور المحكوم لم تكن غائبة تماماً من التقاليد الإسلامية. وبالمقابل لا تتيح المذاهب الشيعية والخارجية التفكير في مثل هذا الخلع أو الخروج على الإمام، ما دامت شرعية سلطته مستمدة عند الشيعة من النص والنسب، أو قائمة على الاعتراف بفضله على جميع الآخرين، بالدين والعقيدة والمقدرة عند الخوارج.

كانت هذه المذاهب الثلاثة ومشتقاتها هي المورد العقيدي الندي غذى جميع الحركات السياسية الاجتماعية التي أقامت الدول والإمبراطوريات الإسلامية. وقد اتسمت الدولة الأموية

بطابع زمني واضح، بالمقارنة مع الدول التي ستخلفها، بما فيها الدولة العباسية نظراً للصراع الذي كان عليها أن تخوضه ضد نظرية الإمامة الشيعية التي تربط بين الصلاح أو العصمة الدينية ومنصب الإمارة السياسية. أما الدولة العباسية فسوف تسعى إلى إيجاد توازن أكبر بين الوظيفة الدينية الرمزية والوظيفة السياسية للخليفة، مستغلة انتماء العباسيين إلى آل هاشم، وحاجة السلطة إلى الدين لمواجهة المعارضات والثورات الاجتماعية شبه القومية.

يقودنا هذا التحليل إلى أنه من الصعب أن نقول: إن من الممكن على مستوى الإيمان، بما يفترضه من الشهادة والتسليم والاعتقاد، استنباط نظرية في طبيعة النظام السياسي الذي ينبغي على المسلمين الأخذ به. بالتأكيد هناك إشارات واضحة في النص القرآني موجهة إلى جمهور المسلمين عامة، بضرورة إطاعة أولى الأمر. لكن ليس هناك تحديد واضح أو سياسي لأولي الأمر. فولي الأمر هو كل مسؤول في أي مستوى كان. فالأب هو ولى أمر، والمعلم ولي أمر، والأمير السياسي ولي أمر بالمعنى نفسه. فالمعنى العمومي لمثل هذه الآيات لا يتجاوز الطلب بإطاعة الرؤساء من دون تحديد، من هم هؤلاء وإلى أي فئة ينتمون وكيف يتم تنحقق طاعتهم.

وهناك من دون شك إشارات واضحة أيضاً موجهة الأصحاب المسؤولية تحثهم على الشوري. لكن ليس هناك أي تحديد لطبيعة

هذه الشورى ولا بالخصوص نص على الطابع السياسي الخاص بها، مما يجعل منها مبدأً عاماً أخلاقياً يهدف إلى دفع كل صاحب مسؤولية إلى تجنب الرأي المفروض بالقوة، والسعي إلى تبادل الرأي مع من هو خاضع لسلطته. وينطبق هذا سواءً بسواء على المسؤولين السياسيين، وعلى الآباء، وأصحاب الصنائع والمهن. وهو يعكس في الواقع ممارسة يومية إنسائية طبيعية.

وهناك أخيراً إشارة واضحة إلى أن على المسلمين اتباع حكم الله، أو الحكم بما أنزل الله. لكن معنى الاتباع ومعنى الحكم ليسا متطابقين مع ما نعرفه اليوم باسم الخضوع للقوانين الرسمية للدولة. إنه إدانة لأولئك الذين يرفضون تعاليم الإسلام عموماً ولا يطبقونها، وهي تعاليم تتعلق أساساً، قبل نشوء الدولة، بأركان الإسلام من صلاة وصوم وزكاة وحبج إضافة إلى السلوك الأحلاقي الذي دعا إليه الدين الجديد. ولم يكن العرب يستخدمون كلمة الحكم للتعبير عن نظام حكم سياسي. فالكلمة مشتقة من الحكمة والعلم والعقل والرشاد. والحكم هو الرأي الناجم عن تحكيم العقل.

وما كان من الممكن للقرآن أن يأتي بنظرية في السياسة والدولة ونظام الحكم، وأن يحتفظ في الوقت نفسه بمكانته وموقعه بوصفه نصاً مقدساً. ذلك أن أنظمة الحكم تتطور وتتحول، لأنها من صنع التاريخ والجماعات المتواترة في هذا التاريخ، وليست

قضية مبدئية وعقائدية. والقرآن كتاب إلهام وعقيدة ومبادئ وقيم. ثم إل إقامة الدولة لم تكن وليست من مشاغل الدين الإسلامي وغاياته، وإلا لما كان ديناً، وإنما دليلاً عملياً لبناء إمبراطورية شبيهة بالعديد من الإمبراطوريات التي كانت قائمة قبله وفي وقته. وما يقال عن الدولة الإسلامية اليوم هو من نوع الإسقاط الفكري للقيم الحديثة على التاريخ الماضي، وتأويل القيم والمبادئ الأحلاقية والاحتماعية تأويلاً سياسياً حديداً.

((ومصطلح الدولة الإسلامية نفسه مبتدع حديث يعبر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر القومي الحديث السائد. ذلك أن هذا الفكر، هو الذي يعطى للدولية هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هوية هــذا المجتمع وقيمه ونظامه وغاياته. ولم يكن هذا هو الحال في الماضي. فلم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية، ولم يكن لها في الإسلام التاريخي نفسمه القيمة التي نميل إلى إعطائها لها اليوم، والتي جاءت بمالضبط من السعي إلى التقليل من أهمية الدين، بل تهميشه وخلق بديل عنه. ذلك لأنها لم تكن تعتبر تجسيداً لمبـدأ أخلاقـي وروحـي بقـدر مـا كـانت في أفضل الأوضاع أداة صماء يستخدمها المبدأ الأخلاقي الواعيي وسيلة لتحقيق أهدافه، وفي الأحوال الطبيعية كانت تعتبر التجسيد الأعمق، للتنافس على الدنيا، والصراع في سبيل المصالح والمنافع والمكاسب الفانية، مما يبتعد عنه المسلم بطبعه، ويربأ عن المشاركة فيه.

ولم يتحدث القرآن عن السياسة أو يقدم رأيه فيها، فهي تعني المقابل للوحي والمعرفة الدينية، لأنها مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة، كما هي الحرب. ولم يعد القرآن العرب أو المسلمين بدولة، ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها، ولكنه طلب منهم الرحمة وتبليغ الرسالة، والمعاملة الحسنة والتقوى، والعدل والإحسان، والصدقة ومخافة الله، حتى صاروا يخشون الحكم، ويرفضونه كي يتجنبوا مخاطر الظلم. ولو تحدث القرآن أو الرسول في الدولة، والكيان السياسي المنظم، والمنظم المجماعة، لأخضع الدين للدولة، وجعل من بنائها مقصد الدين وغايته، ولكانت النتيجة تأسيس الدولة الإلهية والدينية بالمعنى الحرفي للكلمة على الأرض، ومن ثم انتفاء الحاجة للبعث والحساب ويوم الدين. ولو حصل ذلك؛ لكنان محمد حابياً ولم يكن هادياً.

إن (دولة) المسلمين، أي مبادئ التنظيم المدنى وطرائقه ووسائله، وتكوين السلطة، (الطاعة) وتنظيمها وتوجيهها، أي مصادر التنظيم والانتظام الأخلاقي العام، لم تكن شيئاً آخر في الإسلام إذن سوى الدين نفسه. وهذا هو مصدر الشرعية التاريخية للنبوة، وتفوقها على السياسة أو الدولة القهرية كما كان ينظر

إليها، وكانت تمارس بالفعل. لقد ولدت النبوة عند العرب بوصفها حركة ثورية بالمعنى العميق للكلمة، أي المقابل للدولة. ولم يفهم الخلفاء الراشدون من الخلافة أنها سلطة سياسية عادية متميزة عن سلطة الدول الممالك التقليدية، في تمسكها بالدين، ولكن نظروا إليها على أنها خلافة رسول الله، أي مركزاً يعبر عن مهام مختلفة جداً عن المهام المرتبطة عادة بالسياسة، أي فهموا منها قيادة حركة نشر الدعوة، لا مؤسسة رعاية مصالح المسلمين الدنيوية، وبالتالي خلافة الرسول في مهمته الهدائية التبشيرية والإنذارية.

وهذا التصور هو الذي يفسر اعتبار المؤرخين المسلمين نشوء الملك السياسي، أو بناء الدولة، بمثابة قطيعة كلية مع الخلافة، فأطلقوا على الدولة الأموية عبارة الملك العضوض، أي دولة القهر، وحكومة المصالح، والتسويات بالمعنى الحرفي للكلمة. فالدولة تعني في مصطلحات مسلمي ذلك الوقت حكم الناس بالقوة والقهر لا بالإيمان. وهي ما كان يسميه المسلمون بالكسروية والقيصرية، ويحتقرونه، لأنه نظام أو انتظام جمعي لا يعكس رسالة مثلى ولا يجسد أي تضحية أو فداء، وإنما يقوم على المساومة والاهتمام بالمنافع المادية. وبالعكس إن ما كان يهدف المساومة والاهتمام بالمنافع المادية. وبالعكس إن ما كان يهدف الميه الدين هو بناء جماعة لحمتها الإيمان والأخوة في الإيمان.

هذا لا يعني بالطبع أن الإسلام لم يعرف الدولة، ولكنه يعني

أن الدولة التي نشأت في حضن الإسلام لم تكن دولة الإسلام عقيدة دينية عبادية، ولم تنشأ من داخــل الإيمـان، ولكنهـا كـانت دولة المسلمين التاريخية، ونشأت من صراع المسلمين بوصفهم بحتمعات بشرية فيما بينهم ومع المجتمعات الأخرى، على تأمين مصالحهم الدنيوية من أمن وحياة قانونية ونظسم تعليمية وإنتاجية وتجارية وإدارية، وهو مما يستحيل تحقيقه من دون إقامة سلطة سياسية مركزية. وقد اتخذ تحسيد هذه السلطة في الواقع التاريخي أشكالأ عديدة شكلت تنويعات على نمسوذج واحمد فرضتم الظروف والمعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية، وهو ما نطلسق عليه اسم الدولة السلطانية. وهو نموذج تاريخي تماماً ليس في النص الإسلامي أي مرتكز نظري واضح له. أما ما يطلق عليه اليوم العديد من المفكرين الإسلاميين اسم مفهوم الدولة الإسلامية فهو مفهوم تأملي محض مشتق من التفسير العصري للنصوص الدينية، وليس له علاقة بما جرى بالفعل في تاريخ المسلمين الحقيقي، أي بمضمون وبنية الدولة كما تطورت في التاريخ الإسلامي بالفعل).

والقصد أن الدولة لم تكسن موجودة في العقيدة الدينية بالضرورة، بل لم تولد بصورة طبيعية من رحم المجتمع المسلم الناشئ، ولكنها ولدت بعملية قيصرية شهدت بها الحرب الأهلية التي تمخيض عنها أول حكم سياسي مستقل في الإسلام، هو السلطة الأموية. بالتأكيد ما كان من المكن لهذه الدولة أن تولد

من دون المقدمات والشروط التي أحدثتها على الأرض، وفي النفوس حركة الدعوة الدينية. فكما سوف تستفيد الدولة من القوة العسكرية الضاربة الجهادية، وتجعلها أداتها الرئيسية، بل تجعل من تطويرها ورعايتها من حيث هي عماد لجيش إمبراطوري هو مركز شرعيتها الحقيقية، سوف تستفيد بالمثل من المنجزات السياسية والاستراتيجية الكبرى للحركة الدينية، وفي مقدمتها فكرة الزعامة المركزية الواحدة، وتوحيد الجزيرة العربية بأجمعها.

وبهذا المعنى ساهمت بلورة الأداة الرئيسية للسياسة الإيمانية والدينية، أي الجهاد في سبيل الله، وبشكل خاص بعد حروب الردة، مساهمة أساسية في بناء الدولة المقبلة. وعلى هذه النواة العسكرية والأمة المرتبطة بها والزاحفة بإزائها، وإرادة التوسع والفتح التي وحدت صفوفها، سوف يستند فيما بعد نشوء السياسة المدنية. وبسبب ما قادت إليه من فتوحات وإنجازات دنيوية، سوف تتنامى الحاجة للدولة، ويزيد الطلب الإسلامي عليها. فإذا كان الرسول قد أسس الأمة الإسلامية جماعة دينية، فقد دفعت الفتوح إلى إعادة بنائها من حيث هي جماعة سياسية أيضاً، أي اضطرتها إلى أن تعيد بناء سلوكها من منظور السياسة وحاجات الاستراتيجية الكبرى.

لكن بالرغم من أن الدولة الجديدة الناشئة قد ولدت دولة عضوضاً، أي قائمة على السياسة العقلية وليس على الإيمان والدين، فقد كانت دولة إسلامية بمعنيين:

أولاً: بمعنى أنها دولة المسلمين بوصفها جماعةً تاريخيةً بشريةً، بصرف النظر عن درجة أخذها بتعاليم الإسلام.

وثانياً: بمعنى أنها كانت تستمد مشروعية وجودها نفسه من الدفاع عن الإسلام، ولا يمكن أن تستمر إلا بقدر ما تظهر، وهي ملك قهري، أنها في خدمة الإسلام عقيدة وجماعة. فالدفاع عن الإسلام، لا تطبيق تعاليمه بالضرورة، وما يرتبط به من حماية وغزو وقتال، هو المبرر الوحيد لوجودها جماعة سياسية مستقلة ومتميزة.

## ٤ – الأتوقراطية الإسلامية

ومع ذلك، نستطيع أن نقول: إنه إذا لم يكن في القرآن نظرية للحكم والنظام السياسي، فليس هناك شك في أن في كتابات الفقهاء على اختلاف اتجاهاتهم، ما يمكن أن يشكل ملامح لمفهوم معين لنظام حكم خاص تبلور عبر التجربة التاريخية للمسلمين في سعيهم وصراعاتهم لتنظيم شؤون حياتهم العمومية، الدينية والدنيوية.

فقد حرَّ نشوء الدولة تلقائياً إلى ظهور وبلورة نظرية خاصة بها وبالسياسة، لا بد منها لدمج هذه الدولة في منظومة الفكر الإسلامي. ولم تكن هذه النظرية موجودة في القرآن والسنة بالطبع، ولكنها اعتمدت على بعض عناصرهما في تحصيلها، وخاصة في إضفاء الشرعية الدينية عليها. وقد استلهمت هذه النظرية مفهوماً للسياسة يختلف كثيراً أيضاً عما نفهمه اليوم بالسياسة، لأنه يتمحور جله حول مسألة نصب الإمام، وتقويم سلوك الحاكم، بوصفه مصدر كل سياسة.

لقد ارتبطت السلطة بفكرة التمثيل الرسمي والعقيدي للجماعة، وتطبيق شريعتها، أكثر مما عبرت عن أسلوب الإدارة، وفن القيادة العملية، وتنظيم المصالح والشؤون المدنية. وقد فهم المسلمون الأولون من عبارة ((الأمر شورى بينهم)) أنه مشاع، أي لكل فرد الحق في التعامل به، والاجتهاد، والجميع فيه سواسية، أكثر من أنه موضوع اتفاق، يستدعي الحاجة إلى تطوير تقنيات التوصل إلى الإجماع.

وقد اختلف المسلمون في إعطاء هذه السياسة مضموناً دينياً. وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله، في (فصل في ولاية العهد):

(روشبهة الإمامية في الوصية الدينية على الإمامة في ذلك، إنما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون، وليس كذلك، وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق، ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة، ولكان يُستخلف فيها كما استُخلف أبو بكر في الصلاة، ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة، واحتجاج الصحابة على خلافة أبي بكر بقياسها على

الصلاة في قولهم: (ارتضاه رسول الله على لديننا أفلا نرضاه لدنيانا) دليل على أن الوصية لم تقع) ويدل ذلك أيضاً على أن أمر الإمامة والعهد بها لم يكن مهماً كما هو اليوم.

وقد تحولت السياسة في الواقع إلى ولايسة شرعية، ولا يغير في ذلك، وإنما بالعكس يؤكده، كون أكثر الدول التي تعماقبت على المجتمع لم تقم على أساس شرعي، وإنما استندت إلى القوة والحيلة. وعدم تفكير الفقهاء باتهام مثل هذه الدول بالكفر، أو بالخروج على الشرع يؤكد أكثر، أن الدولة لم تكن تعتبر من داخل السياسة الشرعية، ولكنن وسيلة خارجية ضرورية. وارتبطت الشرعية بالشريعة دون أن يقود ذلك إلى جعل الانتقال من حكم إلى آخر وتداول السلطة الدولوية أقل عنفاً وأكثر سلمية. بل ربما جعل هذا الوضع الصراع عليها أقوى من أي ظرف آخر، لأنه كان يعني أن أي طالب سلطة كان يعــرف أنــه يستطيع أن يجعل سلطته مقبولة ومشروعة في اللحظة التبي ينجح فيها في حسم الصراع على الحكم، وإعلان التزامه بالشريعة، حتى لو اعتور التطبيق الكثير من النقص والتشويه كما كانت العادة. وهو نموذج قديم لما نعيشه اليوم في مجتمعاتنا الحديثة العربية، حيث يشكل الوعد بالبرنامج الاجتماعي تبريراً كافياً لسلطة قائمة في 'لأغلب على القوة أو الاستيلاء بالانقلاب.

ومع ذبول جذوة الإيمان الأول وتراجع قوة الاعتقاد، تحولت

الدولة نفسها والإمبراطورية الكبرى إلى رمز للجماعة الدينية ذاتها، وحلت محلها بديلاً عنها. وكان هذا الحلول هو قاعدة الخلط الذي أدى إلى تحويل الدولة الإسلامية إلى دولة دينية، أو كنيسة بالمعنى الحرفي للكلمة في نظرية الإسلاميين المتأخرين والوعى العام. فقد أصبحت الشريعة بما هي قانون الإسلام السروح التي تقمصت حسد الدولة. وصار هذا التقمص نظرية في الخلافة والدولة الدينية، التي ينظر إليها بوصفها مثالاً ونموذجاً أعلى عنـد الحديث عسن الخلافة الأولى الراشدية أو بوصفها دولة الجماعة الدينية. وصار الكفاح من أجل تماهي الدولة مع الشريعة، هو جوهر الإسلام وحقيقته. ومن هنا جاءت النزعة البابوية الجديدة في الخلافات الصورية المتأخرة، وفي مقدمتها العثمانية التي اتخــذت من لقب الباب العالى رمزاً لسيادة سلطانها، وهو المعنى نفسه الذي يشير إليه لفظ (فرعون حرفياً الباب العالى أو السامي) في اللغة القبطية.

ويكفي للتدليل على ذلك مقارنة موقف المطالبة بتطبيق الشريعة الذي ترفعه اليوم كل القوى والحركات الإسلامية في وحه الدولة، المتحولة عنه بنظرها نحو مصادر الشرعية الحديثة، وبين موقف مالك بن أنس (٧١٢ – ٧٩٥ م) الذي رفض دعوة الخليفة العباسي المنصور (٧١٤ – ٧٧٥ م) أن يكون الموطأ قانون قضاء الدولة، أي مذهبها الفقهي الوحيد، قائلاً: إن الموطأ هو

اجتهاد مالك، وهو لا يقبل بفرض اجتهاده على الناس وتوقيف الاجتهادات الأخرى.

وكان ذلك من وحي ما روي عن الرسول وكان أنه كان إذا أمّر أميراً على حيث أو سرية أوصاه: ((إذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، فاردوك أن تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، وحكم أصحابك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا...). والسبب في هذا التحول، هو أن الدولة بعد أن كانت هي الفقيرة للدين ودعمه السياسي والشرعي، تخلت عنه، وأصبح هو نفسه، بزوال تأثيره القوي على المحتمع مقر السياسة العمومية، مفتقراً إلى السلطان والشرعية التي أصبح يبحث عنها في التقرب من الدولة والعلم المدني معاً، والتشبه بهما لضمان وجوده.

وبالرغم من أن المفهوم الفقهي للنظام السياسي قد بني على بعض العناصر المستمدة من القرآن أو من السنة، فقد بقي مستقلاً كلياً عنهما. فهو يعكس في الوقت نفسه حاجات بناء سلطة سياسية مركزية لم تكن إقامتها همّاً من هموم القرآن، كما يعكس المعطيات المجتمعية والتاريخية والعلمية الخاصة بالحقبة التي عاش فيها المسلمون وخضعوا لتأثيراتها. إن وسمه بالمفهوم الإسلامي لا يعني: أنه مطابق للتعاليم الدينية الإسلامية، أو أنه مستمد بالضرورة من أخلاقيات القرآن ومعبر عنها، وإنما يشير

إلى نسبته إلى الجماعة البشرية أو المحتمعات التي ظهر فيها، والتي كانت تسمى إسلامية. إنها نسبة حضارية لا تعطي ولا ينبغي أن تعطي لهذا المفهوم أي شرعية دينية. وقد نظر الفقهاء لنظام حكم لا يختلف في الجوهر عن أنظمة الحكم التي كانت سائدة في عصرهم، ولكن تنظيرهم له وطنه وأضفى عليه الشرعية. إنه غوذج الحكم السلطاني الذي تحول بسرعة في العديد من المحتمعات الإسلامية إلى نموذج للحكم الملكي الوراثي بالرغم من رفض الدين المبدئي للقاعدة التوريثية.

والسبب في قبول الفقهاء بالتنظير لهذا النموذج وإضفاء الشرعية الدينية عليه هو أنهم وجدوا أنفسهم أمام الواقع المادي المتحرك للحياة السياسية في المجتمعات الإسلامية، وكان عليهم أن يؤطروا هذا الواقع نظرياً ويفهموه، لكنهم ليسوا هم الذين صنعوا هذا الواقع أو ابتدعوه. فالفقه لا يصنع الواقع، ولكنه يعالج آثاره، ويسعى إلى ضبط حركته. أما نشوء الدولة في الإسلام، أي الملك واستمراره، فقد كان كما ذكرنا إنتاجاً فرعياً لحركة التبشير الديني وللطابع الخاص الذي اتخذته، سواء ما تعلق فيه بتكوين العقيدة الناشئة لعناصر عقد اجتماعي جديد، أو بسبب الفراغ السياسي، وغياب الدولة والسلطة المركزية، مما فتح الطزيق واسعاً ومن دون صعوبة، أمام تحول الحركة الدينية وطفورها إلى كيان سياسي ثابت. وقد سرعت حركة الفتوح الواسعة

والاستراتيجية الهجومية التي اتبعها قادة المسلمين الأوائــل في تطوير هذه الديناميكية، ودفعها نحو الوصول إلى غاياتها.

وجاء انتصار السلطة السياسية الزمنية التي جسدها حاكم الشام، معاوية، على سلطة الخلافة ورمزيتها الروحية، وهو ما عرف بالفتنة الكبرى، ليعزز ديناميكية تحول الحركة الدينية التبشيرية إلى دولة، وليجعل هذا التحول غير قابل للارتداد والتراجع.

فقد أنتجت حروب الفتح طبقة اجتماعية جديدة مكونة من أصحاب المصالح والثروات الهائلة التي تراكمت بسرعة، خلال السنوات الأولى من الانطلاق خارج الجزيرة العربية وعلى أطرافها. كما أنتجت طبقة من القادة العسكريين السياسيين الذين يميلون في ممارستهم إلى الحسابات الاستراتيجية أكثر مما تشغلهم المعاني الدينية، ويدينون بمواقعهم لكفاءاتهم وقدراتهم القتالية أكثر منه لمراتبهم الدينية. وبقدر ما سوف يصبح الدفاع عن هذه المصالح الاجتماعية والاقتصادية ورعايتها، هدف رئيسياً للطبقة الجديدة، وللقيادة السياسية العسكرية سوف توليد الحاجة للسياسة، من حيث هي رعاية للمصالح الدنيوية، إلى جانب، ثم في مواجهة، المصالح الدينية أو القيم الأخروية. وهذا التناقض الوليد ثم المتفجر بين رؤية دنيوية ورؤية دينية للمصالح الجماعية هو الذي أدخل الأمة الإسلامية الناشئة في حرب أهلية دامت

خمسة أعوام، وكادت تقضي على قوى المسلمين جميعاً وتستنفدها قبل أن تسفر عن تسوية مفروضة مضمونها الحقيقي تراجع مرتبة الهداية ومركزها في الدين أمام مرتبية السياسة والحكم، أي تراجع وزن الدين والتربية الدينية في تنظيم شؤون الجماعة أمام وزن الدولة والنظم الإدارية والقسرية.

ولو أردنا أن نعرُّف، على ضوء النظرية السياسية ومصطلحاتها الحديثة، نموذج النظام السياسي الذي عرفته المجتمعات الإسلامية بعد زوال الخلافة الراشدة، لقلنا: إنه لم يكن نظام الدولة التيوقراطية - كما يشاع خطـأ - محاكـاة لما شـهدته المجتمعـات الأوربية المسيحية، ولكنه كسان أقرب إلى ما نسميه اليوم نظام الدولة الأتوقراطية الزمنية. وإذا كان أساس النظام السياسي الديني سيطرة السلطة الكهنوتية على الدولة، واستيلائها عليها، وعلى اختصاصاتها، فإن أساس نظام السلطة الأتوقراطية هو - بالعكس تماماً - مصادرة الدولة، والحاكم الفرد الذي يجسدها ويتماهى فيها، للدين وسيطرتهما عليه، واحتوائه وتوظيفه في استراتيجيتهما الخاصة، مما يستدعي حرمان رجال الدين من تكوين مركز سلطة سيادية مستقلة عن الدولة. فجوهر الموضوع هو منع نشوء سلطة سيادية ثانية منافسة. ولا تزال لهذا النموذج التقليدي للسلطة الذي عرفته المجتمعات الإسلامية الماضية مخلفاته العميقة في بحتمعاتنا القائمة فالدولة العربية الحديثة أيضاً ترى في احتكار التفسير الديني عنصراً أساسياً من عناصر ترسانتها المعنوية تماماً كما يشكل احتكار ما يسميه الاجتماعيون السياسيون العنف الشرعي عنصراً أساسياً من ترسانتها السياسية والقانونية.

وهذا يفسر، لماذا بقيت نظرية العلمانية هامشية في الفكر والوعي السياسيين العربيين. فبسبب الافتراض الأول الذي تقوم عليه، ومفاده: أن فساد السياسة نابع من مصادرة السلطة الدينية للسلطة السياسية، وهضمها لاختصاصاتها وحريتها، ما كان بإمكان النظرية العلمانية أن تقدم عوناً كبيراً لفهم فساد السياسة العربية. فهي غير قادرة على بناء النموذج التحليلي اللازم، لتفكيك آلية عمل السلطة الأتوقراطية القائمة على مصادرة الدولة للفكرة الدينية، أو على التسييس الرسمي للدين، الذي يجد في تديين السياسة المعارضة التعويض عنه والرد المباشر عليه.

وليست المشاكل الناجمة عن النموذجين، التيوقراطي والأتوقراطي واحدة أو متشابهة. فاستبداد الدين أو السلطة الكنسية بالدولة ينتج الحظر على الاعتقاد، والرقابة على الضمير، الأمر الذي يقود في حالات الانحطاط والأزمة، وبشكل متكرر، إلى التعصب والاضطهاد الديني والمذابح، وذلك سواء أكان الدين الذي يسيطر على الدولة غيبياً (البابوية) أو عقلياً حديثاً (الشيوعية). وهذا هو مصدر نمو الحاجة، خاصة في أوقات الأزمات الشديدة، الروحية أو السياسية، إلى محاكم تفتيش أو

محاسبة على الاعتقاد ومحاكمة للضمير، أو ما يمكن تسميته بالمحنة في التاريخ الوسيط. وهو الذي يفسر أيضاً تحول القومية في العصر الحديث إلى فاشية ونازية أي إلى نظرية عنصرية. ذلك أن قيم التداول العام للسلطة في هذا النموذج لا يمكن أن تقبل بغير التجانس العقائدي الشامل، بقدر ما تنظر إلى التعدد على أنه تشكيك عملي بصدقية الدين وتهديد لفاعلية الإيمان. وقد كاد المحتمع الإسلامي يقع في مثل هذه المشكلة في بعض فترات العصر العباسي، عندما حاولت السلطة السياسية أن تنحو نحو السلطة الدينية التيوقراطية بالمعنى الحقيقي للكلمة، وهو ما أعطى محنة خلق القرآن التي هي من دون شك؛ أكبر ظاهرة امتحان للضمير، ومحاكم تفتيش عرفها التاريخ الإسلامي العربي.

وبالمقابل، تشكل سيطرة الدولة، أو السلطة الزمنية السياسية على الدين وإخضاعه لاستراتيجيتها، أساساً لعلاقة مختلفة بين الدين والدولة. فهي تنتج في الواقع الدولة مقراً لسلطة سياسية سيادية قاهرة. وبقدر ما يفترض نشوء هذه السلطة بالتعريف، امتناع وجود سلطة سيادية منافسة، دينية أم لا، فهو يخلق شروط تحول أي سلطة اجتماعية أخرى قائمة إلى سلطة جزئية، لا مركزية ولا حصرية، وبالتالي يخلق أيضاً شروط ولادة التعددية المذهبية في الدين، ويعمل من دون أن يقصد على خلق الحد الأدنى من حرية الضمير والاعتقاد.

وهكذا يعوض النظام الأتوقراطي الإسلامي غياب التعددية السياسية بتعددية دينية ومذهبية، لكن طائفية الطابع، أي تنفي الفردية، فيبدو وكأن القيم الفكرية التي يتعامل بها نظام السلطة الأتوقراطية، بعكس القيم السياسية الجامدة للسلطة التيوقراطية، قيم التسامح والتوفيق بين الآراء والمذاهب. وهذا هو الأصل في وجود الطوائف، عما هي اعتراف بالتعددية المذهبية وتكريس رسمي لها. وبهذا المعنى فإن تعددية الطوائف، قبل أن تتحول إلى طائفية، أي قبل أن تصبح حدلية سلبية تجعل السياسة تعتمد تعبئة العصبية الجزئية ضد العصبية القومية أو السياسية الشاملة، كانت، بعكس ما يفهم منها اليوم، التعبير عن استقرار الدولة وثقتها بسيطرتها، وفي الوقت نفسه عن نجاحها، في تحييد السلطة الدينية وضمان تابعيتها لها. بل إن التسامح في التعددية المذهبية والدينية و عنصر أساس في استراتيجية السيطرة والتحييد هذه.

فليست التعددية الدينية هنا منة أو هبة تقدمها السلطة المطلقة للمجتمع، ولكنها شرط إعادة إنتاج السلطة السياسية سلطة فردية واحدة ومطلقة الحرية، أي هي التعويض عن تحول السلطة إلى حكم سياسي زمني مطلق السيادة والصلاحية، يقف في سماء المجتمع، ولا يتصل به. وهذه السلطة الأتوقراطية التي هي الأساس في تأمين سيادة الدولة ووحدة السلطة، هي التي تفرز العسف السياسي أيضاً وجهاً مواكباً حتماً لممارستها. لا بل إن

العدل في هذا النموذج، لا يقوم إلا بقدر تبوء السلطة العليا أو السلطان هذه المكانة التي ترفعه فوق الأرض وكل أرض. ولذلك بقدر ما تميزت أزمة النظام الوسيطي الأوربي، ونهايته، بتفحر الحروب السياسية والإقطاعات والكنيسة تميزت أزمة النظام الوسيطي العربي الإسلامي، ونهايته أيضاً، بانفجار الفتن الطائفية الشعوبية والدينية.

ففي الحالة الأولى كانت الحرب السياسية تعبيراً عن انهيار الكنيسة وفقدانها هيمنتها الكلية، بعد الضربة التبي وجهتها إليها ثورة الإصلاح الديني. وفي الحالة الثانية كانت الفتنة ثمـرة انهيـار الدولة المركزية والسلطة السياسية، وعودة الجماعات إلى توظيف العصبيات المذهبية في الصراع على الوجود والمصالح والمواقع. ذلك أن انهيار قواعد عمل هذه الدولة هو الذي قاد إلى انهيار تقاليد تسامح دينية حية منذ آلاف السنين. ويمكن القول، كما أن التعبير عن أزمة السلطة التيوقراطية وانحطاطها التاريخي، يتجلى في انفجار الحروب الدينية، وتزايد ظواهر المحنة ومحاكم التفتيش، وقد شهدت أوربة الخارجة من القرون الوسطى العديد من الحروب الدينية بالفعل، فإن التمزق والانقسام والانهيار السياسي للدولة هو التجلي الرئيسي لأزمية وانحطياط نظيام السيلطنة الأتوقراطية ذات المركزية الشديدة وحاميسة التعددية الدينية والمذهبية.

ومن المخلفات الكبرى للأتوقراطية ما وجدنا عليه مجتمعاتنا من تفسير أحادي الجانب للدين نابع من ترجمته وتحويره بما يستجيب لحاجات تسيير الدولة وتشريع السياسة. وهـذا يعنى في الواقع دفع الدين إلى تطوير المؤسسات التي تخدم عمل هذه الدولة وتدعيمها على حساب تنمية التجربة الشخصية والإيمان الداخلي. ولم تقبل السلطة الأتوقراطية المصالحة مع التصوف إلا بعد أن تشعبن، فأصبح وسيلة فلكلورية تستخدمها لتعزيز موقفها تحاه أشكال المعارضة الدينية الأخرى. وكسان تفسير الدين كمطابقة السلوك مع الفتاوي الفقهية، بداية المسار نحو تحفيف منابع الإيمان وتحويل الدين إلى مواضعة اجتماعية. وقد قاد تدهور النظام العقائدي الديني إلى عودة مظفرة لأخلاقيات العصبية القبلية والأقوامية، التي بقيت السلطة الفردية المطلقة تغذيها من ضمن استراتيجية الحفاظ على الانقسام والتفكك، داخل الجماعة، ومنع نشوء إرادة جماعية أو مجتمعية مستقلة عن الدولة، ومستندة على قيم التضامن والأخوة الدينية. ففي كل حكم فردي أتقراطي، إسلامياً كان أم مسيحياً، علمانياً أم دينياً، ليس هناك استراتيجية أخرى للحكم، إلا هذا التقسيم الدائم للمجتمع والرأي العام بين عصبيات متنافسة ومختصمة فيما بينها. ذلك أن هذا التقسيم هو شرط استمرار هذه السلطة من حيث هي سلطة حرة تماما، أي تعسفية لا تخضع لقانون، ومتعالية على أي إرادة بحتمعية. وهـذا هو المضمون الحقيقي للتعددية غير السياسية في النظم الأتوقراطية.

ويمكن القول: إنه إذا كمان الخطر الأول في نظام الحكم التيوقراطي، أي في نموذج سيطرة الدين على الدولة، واستهلاكه للسياسة، أي إلغائها بوصفها نشاطاً اجتماعياً متميزاً، هو فساد الدين نفسه، وتشويهه، وبالمناسبة فساد الهيئة الدينية ذاتها، كما يظهر التاريخ الوسيط للكنيسة الأوربية ذلك، فإن الخطر الرئيسي لنظام السلطة الأوتوقراطية، أو لنموذج سيطرة الدولة والنحبة السياسية على الدين، وإلغاء الاستقلال النسبي للسلطة والفكرة الدينية، يكمن أساساً في فساد الدولة ذاتها. والتاريخ العربي الإسلامي السياسي يدور كله حول الصراع من أجل فرض بعض القيود على سلطة الحاكم، سواء عن طريق الالتفاف على السلطة المركزية بسلطات طرفية وطوائفية، وأصنافية متنوعة، أو بدعوة الدولة إلى الالتزام بالدين، أي بمبدأ ومثال وقيم أولى، تمنع تحولها إلى أداة قهر واغتصاب. وبينما كانت مشكلة الشعوب الأوربية الوسيطية، هي توليد الدولة من الكنيسة وانتزاع شـرعية وجودهـا المستقل منها، وبالتالي تحويلها إلى مصدر للحرية والعقلانية، كانت مشكلة الشعوب العربية والإسلامية في العصر الوسيط ذاتمه هي تأهيل وتكبيل الدولة بالدين، أي تقييد حرية الحاكم الفرد المطلق، وفرض التراجع على إرادته العسفية لخلق حيز من الكرامة الذاتية، يكون للمجتمع فيه بفضل اللحمة الدينية والتجربة الروحية والصوفية، مكانته المستقلة وحقيقته الإنسانية. ولا تزال آثار هذه السمات قائمة في الواقع السياسي الراهن للمجتمعات العربية الإسلامية. فالسبب الأول للصراعات السياسية القائمة اليوم في هذه المجتمعات لا يكمن في سيطرة النزعة التيوقراطية، تعبيراً عن النزوع الدائم لنفي السياسة، ولكن في الميل الأكبر والسائد عملياً إلى أو تأليه السياسة إضفاء الطابع المقدس شرطاً لسيطرة الفرد الواحد المطلق والمتماهي ذاتياً وحسدياً مع السلطة.

وبينما تقود التيوقراطية، أو استخدام الديسن للدولة، وتحويلها إلى أداة في يده، وهمو ما تحلله وتسمى إلى مواجهتمه إشكالية العلمانية، إلى تقزيم السلطة السياسة، وحرمانها من منطقها الخاص، منطق السياسسة والتسوية، والمساواة القانونية بين المواطنين، من دون البحث عن درجة الإيمان والمساءلة عن النيات، تقود السلطة الأتوقراطية إلى حرمان المجتمع من حقيقته الإنسانية، وقدرته على التسامي فوق واقعه المادي المباشر والمبعش، أي تجر إلى التسوية الكاملة بين جميع الأفراد في العبودية أمام السلطان الأوحد، وتخلق الدولة الاستبدادية التي ليس لها دين وقانون وشريعة، سوى إرادة الحاكم الفرد ومزاجه. وهذا هو الذي يفسر سيطرة نموذج الدولة المركزية القوية في المجتمعات الإسلامية الوسيطة، مقابل تفتت الدولة وسيادة العقلية والتشكيلة الإقطاعية في المجتمعات المسيحية الأوربية، في العهد نفسه.

فبينما كانت الشرعية الدينية المتماهية مع الكنيسة بمثابة القيد على المحتمعات المسيحية لفترة طويلة، كانت الدولة الإسلامية قد قبلت تماماً بفكرة الصدور عن القوة المسلحة وبنت لنفسها، عبر فقه التسليم بالأمر الواقع، نظرية سلطة الاستيلاء، وركنت إليها. وقد زاد هذا الوضع تفاقماً منذ أن أخذت السلطة السياسية في العصور الحديثة طابعاً لا دينياً، ونجحت في أن تؤمن لنفسها مرتكزاً تقنياً، لم تكن تعرفه من قبل، عمق من ميل السلطة التقليدي فيها إلى التساهل في تمثل الروح القانونية ومقاومة الميل الكامن نحو التسلط والعسف الشخصي والسياسي.

وبقدر ما بخحت الأتوقراطية في تحويل الإيمان والدين عامة إلى مفهوم للقضاء الشكلي والقانوني الذي تستخدمه الدولة لتثبيت نفسها وإضفاء الشرعية العملية على دورها، وتطبقه، بصرف النظر عن ضمير المؤمن وإيمانه، أي بقدر ما نححت في استملاكه ووضع اليد عليه، أضعفت التجربة الدينية الجماعية الحية، وفرضت على الحياة الروحية الحقة ألا تتحقق إلا في الاعتزال والهرب من الحقيقة الدنيوية. وكما قاد استخدام الدين من قبل الدولة إلى تقوية السلطة الرسمية والمركزية للحاكم، هزا الأسس التي يقوم عليها التفكير والتأمل الحر عند الفرد المؤمن، وإرادته الذاتية.

ولذلك يبدو لنا اليوم، من التجربة التاريخية العربية الإسلامية والمسيحية الأوربية معاً، أن جوهر مشكلة العلاقة بين الدين

والدولة، في كل مكان وكل زمان، هو بلورة قاعدة ثابتة وواضحة لتوزيع السلطات الاجتماعية، بما في ذلك السلطة الدينية. فليس هناك مجتمع منظم يمكن أن يستغني عن طرح هذه المشكلة والإجابة عنها. وتوزيع السلطات هـو التعبير عن توزيع المهام والمسؤوليات في تسيير وتكوين النظام الاجتماعي، وهو بالتالي أساس هذا النظام. ومن دونه لا يمكن أن يعيش المجتمع إلا في حالة التخبط والصدام الدائم بين الصلاحيات والسلطات المتعددة. فليست القضية مسألة اختيار بين قيم ومنظومات قيم دينية وغير دينية، وإنما هي مسألة عقلنة الممارسة الاجتماعية. فالمجتمع كل، واحد لا يتجزأ. ولا يمكن الفصل فيه على المستوى العملي، بما هو صيرورة متكاملة، بين الدين والسياسة، والدولة والمجتمع، والأخلاق والاعتقاد. ولكن بقدر ما تحري هذه الصيرورة في إطار من تعدد القوى والسلطات والمسالح والأهداف، لا بد من وضع نظام يسمح بترتيب العلاقة بسين هـذه السلطات (الصلاحيات)، وتحديد قواعد التعامل فيما بينها، وميادين تدخلها المعينة، وهو الشرط الأول لاستقرار واستقامة النظام المدني.

### ٥ - جدلية الصراع السياسي

### أو: في أصل الحديث الراهن عن نظام سياسي إسلامي

لكن الأمر يختلف اليوم كثيراً عما حصل في الماضي. فلا أعتقد أن هناك من يطالب أو يمكن أن يطالب اليوم باستعادة نموذج السلطة الأتوقراطية الفردية هذا. أو أن يجعل منه ملهما لنموذج نظام الحكم الحديث، الذي ينشد إقامته في العصر الراهن. ولا أعتقد أيضاً أن موضوع الصراع الحالي الذي يدور من حول تحديد علاقة الإسلام بالسياسة أو الدولة بالدين، يدين في أي عنصر منه لإشكالية الخلاف التقليدية، التي كانت تقسم المذاهب الإسلامية. فقد تلاشت الشروط التاريخية والاجتماعية التبي ظهـرت فيهـا النظريـات القديمـة، وأصبحـت الـدول أو الإمبراطوريات التي قامت عليها ذكري من الماضي. ولم يعد هناك من يعتقد أن من الممكن بناء جماعة سياسية حية، وفاعلة وسعيدة، على أساس تمثل أي نموذج من النماذج التي عرفها التاريخ السياسي الإسلامي، أعني نموذج الدولة الأموية والعباسية السنية أو نموذج الدولة الفاطمية الشيعية، أو نموذج الدولة القرمطية، أو نموذج الدول الخارجية التي عرفتها بعض المناطق

ومن الواضح بالنسبة إليَّ أن الناس لا يتنازعون في هذا السياق

على تعيين حقيقة الإسلام أو على معرفة جوهر رسالته، وإنما يرتبط نزاعهم النظري بالصراع على السلطة الذي تستغرقه مسألتان رئيسيتان متفجرتان، لم يحسم بعد أمرهما في المجتمعات العربية والإسلامية.

فالأولى هي: مسألة تداول السلطة.

والثانية هي: مسألة علاقة الدولة ومؤسساتها بالمجتمع.

فالنظم التي عرفتها المجتمعات العربية والإسلامية بعد حروجها من السيطرة الاستعمارية في القرن العشرين عموماً، طورت آليات أفضت وتفضى إلى تأبيد النخبة الحاكمة، وضمان احتكارها الدائم للسلطة، مما دفع ويدفع إلى استشراء الفساد، ويمنع من أي فرصة إصلاح أو محاسبة. وفي مواجهة هذه النخبة الحاكمة التي تعتمـ في بناء مشروعية حكمها وسيطرتها السياسية على رأسمال رمزي ذي سمة علمانية، أعنى رأسمال الشرعية القومية أو الاشتراكية الاجتماعية، أو التقدم والحداثة، لا تجد النحب المعارضة التي تتضرر من استمرار النظام، وتحمل عواقب فساده المتسارع إلا الديسن بوصفه مصدراً مقابلاً لشرعية فرض التداول على السلطة، وإزاحة النحبة الحاكمة عن موقعها. ومن هنا تشكل صياغة المذهب الإسلاموي الذي يربط النظام السياسي بالدين الأساس لبناء مصدر شرعية جديد، يبرر تداول السلطة وتغيير النحبة الحاكمة التي تظهر . منظاره نخبة كافرة وليست شرعية.

وبالمثل، بقدر ما يزداد فساد النحب وتحللها من التزاماتها الوطنية والاجتماعية يزداد الشعور بالقطيعة بين الدولة والمجتمع، وبالغربة في الحياة الوطنية. وتظهر الفكرة الإسلامية التي تربط السلطة بالدين وكأنها الوسيلة الطبيعية والبسيطة أيضاً لمصالحة السياسة عامة مع المجتمع وعودة الدولة إلى أصولها وجذورها المحلية، بعد أن اغتربت وانخلعت عن المجتمع والتربة الوطنية، وذلك بقدر ما يظهر الدين وكأنه مصدر الحميمية ورمز إجماع وولاء جماعي لا شك فيهما.

إن التفسيرات المتباينة لتراث الإسلام التي تريد الفصل ارتباطاً لا ينفصم بين الديني والزمني، أو تلك التي تريد الفصل بينهما ليست هي نفسها ذات هدف ديني كلامي بقدر ما ترمي إلى رسم التعارض بين النحبتين، وتعميق الفروقات التي تفصل بينهما. فمن جهة تقدم الدولة العربية الحديثة منذ بداية تأسيسها غوذجاً ناجحاً لتجاوز هذه المشكلة وإقامة تسوية لا ترال مقبولة منذ أكثر من قرن بين الديني والزمني. ومن جهة ثانية لا نجد في الواقع أن هناك ارتباطاً كبيراً في ذهن التيارات المختلفة بين الموقف السياسي المعارض والموقف من التفسير الديني. فمن الذين يقولون بأن الإسلام دين شامل، لا يقبل الفصل بين الزمني السياسي والديني الإلهي جمهور إسلاموي وإسلامي عادي غير منتم

معادين للإسلام يستخدمون فكرة العلاقة التي لا تنفصم بين الزمني والروحي في الإسلام، للتأكيد على أن الإسلام غير قابل للإصلاح، ولاستيعاب الحداثة التي لا يمكن أن تكون في نظرهم إلا علمانية زمنية، وأن المسلمين مدانون لذلك بالتخلف والانحطاط، والبقاء في أدنى سلم الحضارة البشرية.

ومن الذين يقولون بالمذهب الثاني المحالف مثقفون علمانيون، وأحياناً إسلاميون مصلحون، يريدون انتزاع ورقة الدين من الاستخدام السياسي الرخيص، من قبل الحكام للتغطية على الاستبداد والفساد، كما كان الحيال عند المصلحين الأوائل وفي مقدمهم الشيخ محمد عبده. ويتبع هؤلاء في الممارسية عامة المسلمين من الذين يعيشون الدين بمثابة إقامة الشعائر الأساسية من صلاة وصوم، وزكاة وحج، ومعاملات أخلاقية.

فالواقع أن مذهب التمييز المتزايد بين ميدان عمل العقل وميدان عمل الدين، ثما يشكل السمة الجوهرية للعلمانية لم ينشأ رداً على الحركة الإسلامية، ولكنه نشأ منذ بداية القرن العشرين رداً على السلطة المطلقة الفردية التي كانت تستخدم الدين لإضفاء الشرعية على استمرارها، وقطع الطريق أمام التطور الحديث للمجتمع، أي منع الناس من التفكير في التحول من رعايا إلى مواطنين أحرار لهم حقوق وعليهم واجبات. إنما ليس هناك شك في أن صعود الحركة الإسلامية السياسية، والمذهب الإدماجي الذي تبنته، قد دفع إلى

ولادة تيار علماني متطرف، يرى الحل في التخلص من الدين، أو ما سمي بتحفيف ينابيع الحركة الإسلامية، وذلك لحرمان النخب المعارضة من المورد المعنوي الرمزي الأساسي الذي تستطيع أن تعتمد عليه لتعبئة قوة قادرة على مواجهتها، وإجبارها على التعامل، بجزء من مواردها الزمنية، أو من دون أي مورد معنوي خاص بها.

هكذا يظهر بوضوح أن المنزاع النظري الراهن حول تحديد مفهوم النظام السياسي في الإسلام يخفى في الواقع صراعا، لا علاقة له بالدين ومفاهيمه، هو الصراع السياسي المتفجر بين نخبتين اجتماعيتين، تتخذ الأولى من رصيد الحداثة والفكر الحديث الذي أصبح له في المجتمعات الإسلامية موقعا مسيطرا بعد قرنين من دخوله، بينما تتعلق النحبة الثانية في سعيها لإزاحة النحبة الأولى عن مواقعها المسيطرة برصيد الإسلام، الذي يشكل إلى جانب الحداثة وقبلها المصدر الرئيسي للإرث الرمزي الذي اعتمد عليه إنشاء البدول في الماضي، كما أسبس مشسروعية وجمود المجتمعات وبقائها التاريخي . وقد تبلسور مسن حمول هذيس الرصيدين الضروريين لإضفاء مشروعية سياسية على أي سلطة عامة قائمة أو يمكن أن تقوم، مذهبين في الدولة والحكم السياسي، ليس المضمون هو الذي يفرق بينهما بقدر ما هو طريقة التوضيب الذي يتخذ قيمته من قدرته على الترويج والإشهار والتسويق.

لكن، في العمق، ليس للإسلاميين أو غيرهم مهرب من التفكير في النظام السياسي اليوم انطلاقاً من مفاهيم العصر، وإن لم يفعلوا ذلك تحولوا، كما هو حاصل عند طالبان أفغانستان، إلى أناس خارجين على العصر، يعيشون في عالم غير عالم محتمعاتهم، ويعملون على تخريب بنياتها وتدميرها، أكثر مما ينجحون في إقامة نظام سياسي أو اجتماعي خاص ومستقل، وبالأحرى إسلامي. وعندما نشأت السلطة الإسلامية في إيران، وكان وراءها بالفعل منظومة رجال الدين، لم تحد بدأ من اعتماد مفهوم الجمهورية الحديث وأن تقر بوجود مجلس نيابي منتحب من قبل الشعب، كما تقر مبدأ التعددية الحزبية السياسية. وكل ما أضافته على النظام النيابي الحديث المعروف الـذي تبنتـه بالكـامل، هـو بحلـس الوصاية الدينسي على الجمهورية. وهو الهيئة التي يراد لها أن تشرف على مطابقة سياسات البلاد مع مقتضيات الشريعة الدينية. والنتيجة لم تكن دولة تقليدية، ولا نظاماً مختلفاً عن النظم السائدة اليوم في العالم، ولكن نظاماً جمهورياً مكبلاً بمجلس وصاية دينسي، وضع حصيصاً من أجل ضمان استمرار سيطرة النحبة الجديدة العلمائية على الوضع، وإضفاء الشرعية التاريخية على السلطة الجديدة.

فالنظام السياسي القائم اليوم في إيران هو نظام برلماني حديث، مثله مثل النظم البرلمانية الجمهورية الديمقراطية الموحودة في أكثر من مكان، لكن مع سيطرة رجال الدين على قمة الهرم والقرار السياسيين، أي هو نظام ديمقراطي حديث معاق من قبل وصاية دينية، تلقى أكثر فأكثر معارضة عنيفة من قبل الشعب الإيراني بجميع طبقاته، وهو ما عبر عنه الانتصار الانتخابي الكاسح للرئيس خاتمي في ولايته الثانية (حزيران/ يونيو/ ١٠٠١م). والقضاء على هذه الوصاية غير المقبولة وغير المبررة هو اليوم محور الصراع بين المحافظين والإصلاحيين الذين يريدون تحرير سلطة الدولة الجمهورية، وتأكيد مبدأ سيادة الشعب بمضمونه الكامل.

وأنا أعتقد أنه بموازاة تطور الممارسة والتقاليد الديمقراطية، وهو ما سيفرض نفسه حتماً في السنوات القادمة على النحب العربية، سوف تزول الحاحة إلى هذا التقاسم الفصامي لمصدري الشرعية الممكنين في الاجتماع السياسي العربي، ويزداد الميل نحو المصالحة بينهما، وتوحيدهما، لتأسيس أي سلطة ثابتة مستقرة ومقبولة من الجمهور. وهذا ما توحي به وتعمل عليه منذ الآن التيارات الإسلامية التي تتبنى الديموقراطية، وتعيد تفسيرها بوصفها آلية من آليات الحكم، لا تفرض بالضرورة تخلي المجتمعات عن ثقافاتها وتقاليدها وقيمها الثقافية والدينية. وهو ما تسعى إليه كذلك بعض التيارات العقلانية التي لا ترى في العلمانية ديناً جديداً بديلاً عن دين المجتمعات ولكن آلية سياسية لتمييز حدود المسؤوليات عن دين العمومية، مسؤوليات رحل الدين ورجل السياسة وبالتالي تسهيل العمومية، مسؤوليات رحل الدين ورجل السياسة وبالتالي تسهيل

المحاسبة الشعبية لأصحاب هذه المسؤولية، بحيث لا يستطيع رجل السياسة والدولة الذي أخطأ في اختياراته السياسية؛ أن يلقب المسؤولية في النتائج السلبية لسياساته على المشيئة الإلهية أو الثقافة الاجتماعية، وبحيث لا يستطيع رجل الدين أيضاً أن يخفي إخفاق تربيته الأخلاقية للأجيال الجديدة وتقاعسه عن الاشتغال بالدين وتقريبه من العصر، وراء ادعاءات سياسية، من دون أن يمنع ذلك أياً من رجال الدولة والدين من انتقاد واحدهما الآخر.

وسوف يتضح بسرعة خلال السنوات القادمة أن الاستمرار في طرح قضية بناء النظام السياسي بمفاهيم ومعايير الدين لن يساعد على تقدم حلها، وأن طرحها في مثل هذا الإطار، حتى لو أن الأقدمين من مفكرين ومجتهدين وسلاطين فعلوا ذلك في وقتهم، لا يشكل بأي معيار عنصراً جديداً، يضيف شيئاً إلى المناقشة التي قطعت في هذا الموضوع شوطاً كبيراً في السنين القليلة الماضية.

وبالرغم من كل مظاهر الاستبداد بالرأي وتعثر التحولات السياسية الإيجابية في الواقع العربي، فليس هناك شك، في أن الديمقراطية قد ربحت المعركة فكرياً حتى داخل التيارات الإسلامية ذاتها، وانتقل موضوع النقاش من تأكيد مشروعيتها إلى تعميق فهمها، وفهم شروط تحققها في الواقع، بما يحقق مطلب تأمين الحريات المدنية والسياسية، ويزيل خطر الانزلاق نحو علمانية

معادية للدين، بدل أن تكون منظمة للصلاحيات والسلطات بين مختصى الإدارات والمسؤوليات العمومية.

ولا أعتقد أن الخلاف سوف يستمر طويلاً في الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها بناء أو إعادة بناء النظام السياسي في المحتمعات العربية والإسلامية. فأنا أشك أن هناك خلاف كبير على الإجابة المكنة على الأسئلة المتعلقة بقواعد عمل أي نظام سياسي قادم، مأمول من قبل جميع العرب.

فهل يمكن بالفعل أن يكون هناك من يطالب بأن نختار الحاكم (الحاكمين والمسؤولين السياسيين) من بين نخبة دينية، أو أرستقراطية، أو قومية محددة، أو عشائرية، أو عائلية، بدل أن نقر بأن لجميع المواطنين الحق، لدى تحقق شروط السلامة العقلية والبدنية، في ترشيح أنفسهم لمناصب المسؤولية وممارسة السلطات العمومية؟ وهل هناك من لا يزال يعتقد بين المسلمين وغيير المسلمين أن من الأصلح أن نختار هؤلاء المسؤولين السياسيين عن طريق البيعة، أو الوصية، أو التعيين المسبق، أو عن طريق القوة الاستيلائية، بدل أن ننتخبهم بالاقتراع العام؟ وهل هناك بعد من يمكن أن يدافع باسم الإسلام أو العقل، أو القلب، بأن تترك مسألة ممارسة السلطة السياسية لمزاج الحساكم الفسرد وهوى المسؤولين، بدل أن تخضع لقواعد ثابتة ومعلومة ومتفق عليها من قبل الجميع، أي أن تكون ذات طبيعة مؤسسية وقانونية؟ وهل هناك من يعتقد أن البشر غير مؤهلين لبناء منظومة قانونية، وعليهم أن يأخذوها عن أولياء الأمر السياسيين والدينيين المحتصين بفهم وقراءة الكتب المقدسة، بدل أن يطالب بحق الجميع في مناقشة القوانين التي تسنها السلطة من رؤساء ووزراء، أي بخضوع القوانين المطبقة في المحتمع لقبول جميع المواطنين واختيارهم، وأن تتم بلورتها وصياغتها عبر مجلس يمثل الشعب مختلف تياراته ويحقق إجماعه؟

وهل هناك من لا يزال يطالب بأن تظل أمور السياسة حكراً على النحبة الحاكمة من أصحاب الحل والعقد، بدل أن تكون مجالاً للمسؤولية العمومية التي تعني أن من واجب جميع المواطنين المساهمة فيها على أي مستوى من مستويات المسوؤلية التي يحتلونها؟ وهل لا يزال من المشروع أن نقبل بالخضوع لسلطة، لا تهدف إلا إلى حفظ الأمسن العام، وتحقيق السلام الأهلي، والاستقرار وبأي ثمن كان، أم أن من المشروع أن ينتظر المجتمع من السلطة السياسية، ومن السياسة، أن تسعى إلى تحقيق أهداف تنحو نحو الارتقاء بالمجتمع نحو غايات وقيم أخلاقية إنسانية؟ وبمعنى آخر هل الحرية، والمساواة، والعدالة الاجتماعية، وتربية الإنسان وتعليمه، والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، قيم إنسانية تلزم السلطة السياسية وتفرض عليها إخضاع سلوكها وممارستها تجاه المواطنين وتجاه أصحابها أنفسهم وتجاه موارد الدولة لضوابط أخلاقية وسياسية، أم أن السلطة ينبغي أن تعبر عن أو تجسد انتصار فئمة اجتماعية متفوقة واستسلام أو طاعة أغلبية ليس لها إلا الإذعان والقبول بالأمر الواقع وبما يفرضه عليها أسيادها؟

أخشى ألا تكون ثمرة النزاع الراهن والمستمر بين نخبتين تمتشق كل منهما سلاحاً رمزياً مختلفاً من حيث المظهر فقط عن الآخر من أجل السيطرة على الدولة، التغطية على التحدي الحقيقي المطروح على المجتمعات العربية، وهو تحدي بناء نظام سياسي مستقر وناجع بالفعل. وفي هذه الحالة لن تكون النتيجة إلا خسارة الدولة ذاتها. فمن دون الرد بصورة فعالة وإيجابية على هذا التحدي، وما يستدعيه ذلك من إنضاج مناقشة جدية وعميقة، حول هذه الأسئلة المطروحة، وبلورة إجابات نظرية وعملية معاً عليها لن تكون السلطة التي تقيمها أي من هاتين النجبتين مختلفة كثيراً عن الأحرى، ذلك لأنه لن تكون هناك أصلاً إمكانية لبلورة سياسة بالمعنى الإيجابي للكلمة.

## ٦ - على طريق بناء المستقبل هل يمكن نشوء ديمقراطية إسلامية؟

لا يمكن الحديث إذن عن النظام السياسي في الإسلام من دون الإشارة إلى الحركة الإسلامية الحديثة التي كانت وراء طسرح الموضوع ولا تزال. وسواء أكانت أطروحة وجود نظرية لنظام

سياسي للحكم في الإسلام صحيحة أم لا، فإن الحركة السياسية الإسلامية حقيقة واقعمة لا يمكن إنكارها. وهي تطالب بتطبيق نموذج تعتقد أنه يمثل مطالب الحكم في الإسلام. وليس مطلوباً منا أن نحكم على الحركة الإسلامية، ونقرر مشروعية وجودها من عدمه، وإنما المطلوب منا هو أن نعمل على مساعدة هذه الحركة التي تشكل وسوف تشكل لفترة طويلة مكوناً أساسياً من مكونات الساحة السياسية، في المجتمعات العربية على الانخراط في المناقشة النظرية، حول مسائل السياسة العربية والإسلامية بصورة جدية، وأن تقبل بتعريض أطروحاتها للنقد والمحاكمة العقليـة، لا أن تفرضها كأوامر وواجبات دينية. وفي هذه الحالة ليس هناك مــا يمنع في نظري من الأمل بنشوء حركة إسلامية ديمقراطية بالمعنى العميق للكلمة، تعكس هموم قطاع كبير من الرأي العام العربي الحريص على القيم الدينية، والمتمسك بها، وتعمل مع الحركات الاجتماعية والسياسية الأخرى على أسس ديمقراطية في التوصل إلى الحلول المطلوبة، لإقامة نظام محتمعي يضمن المساواة والعدالة، والحريات الفردية لجميع المواطنين.

ومن الممكن على ضوء المعطيات التي ذكرتها أن نعيد بطريقة مختلفة طرح السؤال الذي يطرحه على أنفسهم أصحاب الفكرة الإسلامية الذين يرفعون شعار الدولة الإسلامية، وينظرون إليها بوصفها نمطاً من الدولة، وحاملاً لنظم سياسية وأحلاقية

واقتصادية واجتماعية مختلفة ومتميزة من كل ما عرفته البشرية في هذا المجال. فبمقدور الإسلاميين الذين يقبلون بهذه المعطيات أن يردوا علينا، وهم على حق في ذلك: إذا لم تكن هناك نظرية جاهزة أو واضحة للسياسة، والنظم السياسية في القرآن، هل يعني هذا أنه ليس من المكن استنباط نظرية سياسية من القرآن ومن تراث الإسلام؟ وهو سؤال شرعي ومشروع معاً.

والجواب طبعاً، أن ذلك ممكن تماماً، لكن على شرط أن نقبل بأن ما ننتجه من هذا الاستنباط ليس نظرية دينية إسلامية، ولا يعبر الأخذ بها عن موقف ديني، وإنما يعتبر اجتهاداً عقلياً، نقوم به نحن أنفسنا على ضوء معطيات عصرنا وهواجسنا ومصالحنا السياسية والاجتماعية، تماما كما حصل عندما صاغ المجتهدون المسلمون في القرون الوسطى نظرياتهم في النظام السياسي، مع العلم أنهم بعكس ما يحصل اليوم لم يضفوا على نظرياتهم هذه طابع القداسة الدينية. فكما أن النظرية الأتوقراطية التبي اشتغل عليها المجتهدون الأوائل لم تكن ضرورة دينية، ولا مستمدة من وحي القرآن وتعاليمه، بل لم تكن في نظري صناعة إسلامية خاصة، فإن النظريات الجديدة المستنبطة أو التي يمكن أن تستنبط من نصوص الإسلام حول نظام الحكم والدولة ليست، ولا ينبغسي أن ينظر إليها بوصفها تحسيداً لكل هذه التعاليم.

فما نظن أنه من متطلبات الإسلام في هذا العصر أو ذاك هو ما

يفهمه أهل زمان كل عصر ومترجميه ومؤوليه من الإسلام، أو ما يختارونه من الإسلام. يختارونه من القيم والمبادئ ليكون جوهر رسالة الإسلام.

وكما فهم المسلمون الوسيطون المتطلبات السياسية في الإسلام على ضوء معطيبات عصرهم السياسية، وسيطرة نموذج الإمبراطورية، أو السلطنة المترددة حسب البلاد بين البابوية القيصرية وبين الملكية الدهرية، ننزع نحن اليوم في ضوء معطيات عصرنا الذي تسيطر عليه في المجال السياسي فكرة الجمهورية، أي الدولة التي تستمد سلطتها من الجمهور، وترجع في كل ما يطرأ عليها أو يواجهها من مشاكل وتحولات له، إلى تقريب الفكر الإسلامي السياسي من النموذج الحديث، ونعيد تفسير التران وأحكامه التي تبدو لنا مرتبطة بهذه المسألة، بما يمكننا من توطين المفهوم الجديد في ثقافتنا ومجتمعاتنا. وهو ما فعله الجمهوريون الإسلاميون الإيرانيون، مع الاحتفاظ بوصاية الإمام وسيلة لضمان نفوذ النخبة الدينية في الدولة والنظام الجديد.

والسؤال الذي يطرح عندئذ هو: هل تنسحم التعاليم الدينية الإسلامية مع فكرة النظام الديمقراطي ونموذجه أو أن هناك في مضمون هذه الفكرة ما يهدد الإسلام أو يسيء إلى مبدأ من مبادئه أو ركن من أركانه؟

والجواب همو أنه لا يوجد في الديمقراطية ما يجعلها مهددة

للإسلام أكثر مما وجد من قبل في الأتوقراطية والحكم الفردي السلطاني المطلق. بالتأكيد هناك من يقول بأن الحكم السلطاني القديم كان يضمن على الأقل، بسبب السلطة الاستثنائية التي يتمتع بها الحاكم، أن تصان حقوق المسلمين سواء ما تعلق منها بتطبيق الشريعة، أو ما ارتبط بالدفاع عن الدين، في حين أن الديمقراطية بما تنص عليه من حريات عقائدية وسياسية يمكن أن تتيح لأي فرد أن يعتدي على حرمات الدين من دون عقاب.

والواقع أن احتمال تجاوز الأفراد للأحكام الدينية وارد بشسكل جدي في الديمقراطية، وغيرها على حد سواء، وإنما تشجع الحرية التي يبيحها النظام الديمقراطي بشكل أكبر على الجهر بذلك أو على إظهاره. لكن إذا كان خطر نظام الحرية الفكرية والسياسية يزيد من احتمالات تحرؤ الأفراد على إجهارهم تجاوزهم للأوامر الدينية، فإن خطر نظام الاستبداد الأتوقراطي كان أكبر من ذلك بكثير، أي تجاوز السلطان المستبد والمتعسف، هو نفسه، لجميع حدود الدين، واستباحته حرمات المسلمين وحقوقهم، في معظم التاريخ السياسي للمسلمين، ونمو مواقبف النفاق والتظاهر لدي العامة على حساب الإيمان الصحيح. ومع ذلك فقد قبل المسلمون هذا النظام، وتعايشوا معه، وتحملوا أخطاءه، وخروجه السافر أحياناً على الشريعة والدين، ولم يمنعهم ذلك من الاحتفاظ بدينهم والتمسك به.

ولا ينبغي أن نعتقد أن من المستحيل، أو حتى من الصعب بناء تيار فكري ديمقراطي في الإسلام أو بلورة تبرير عقلي للديمقراطية الإسلامية. إن التوجه نحو الحلول العقلانية داخيل التيارات الإسلامية ذاتها سوف يزداد ويتعمق، بقدر ما سوف تظهر الحلول العنيفة والانقلابية والقهرية إخفاقها، سواء في تمكين الإسلاميين من الوصول إلى السلطة، أو في بناء سلطة ناجعة ومستقرة. وفي هذه الحالة سوف لن يكون من الصعب البناء على هذا التوجه السياسي من أجل بلورة فكرة إسلامية ديمقراطية، أو النظر إلى تراث الإسلام من منظور الحاجة إلى تعميق قيم الديمقراطية وروحها.

ولن تكون المهمة مستحيلة أو صعبة عندئذ. ذلك أن النصوص الإسلامية، مثلها مثل نصوص الجميع الاعتقادات الكبرى، يمكن أن تحتمل تفسيرات متعددة ما دام الأمر يتعلق بقيم معنوية وتوجيهات عامة. فمن الممكن ألا نرى في الإسلام إلا التفسيرات التي تركز على مبدأ الشورى والعدل، والمساواة بين الناس، وترفض الظلم والطغيان، والقيصرية والبابوية، كما يمكن لنا أن نركز إذا أردنا ذلك على تلك التي تشدد على ضرورة إطاعة أولي الأمر، والتسليم بالأمر الواقع، وقبول أن يكون الناس درجات أمام القانون. فالمسألة ستكون مسألة اختيار، وسوف ينزع القسم الأكبر من الرأي العام الإسلامي الذي أنضحته ينزع القسم الأكبر من الرأي العام الإسلامي الذي أنضحته

المعارك السياسية إلى تسويد الخيار الأول، اعني الأخذ بالتفسير الأقرب إلى مبادئ الديمقراطية. وليس هناك أي مانع عقلي أو سياسي أو ديني من أن يقوم المسلمون باكتشاف أو تصنيع أصول إسلامية للديمقراطية العربية المأمولة. ولا يمكن لمثل هذا العمل إلا أن يشكل رصيداً إضافياً للنظام الديمقراطيي وتوسيعاً لدائرة الإجماع من حوله.

هناك بالمقابل من بين الذين يشكون في الدين وقدرته على المساهمة في بناء النظم السياسية والفكرية الحديثة من سيتساءل: كيف يمكن للإسلام أن يكون مصدراً للتشريع لفكر ديمقراطي جديد في الوقت الذي ارتبط اسمه في العصر الوسيط بتكوين الفكر والنظام السياسي الأتوقراطي، ولا يزال المسلمون يتمسكون بمفهوم تبوقراطي للسياسة والمجتمع؟ والجواب أن اللذي يشكل الفكر السياسي في الحالتين ليس الدين من حيث هو كذلك، ولكن الناس الذين يفهمون الدين أو يعيدون فهمه على ضوء ثقافتهم وثقافة عصرهم. فالذي أوحى بالنظريات الأتوقراطية الإسلامية الوسيطة ليس القرآن، ولكن نوعية الثقافة والقيم التي كانت تسود بحتمعات المسلمين وغيرهم. وهي ثقافة وقيم لصيقة بحضارة العصر الذي عاشوا فيه، تماماً كما أن الذي يوحى لنا بالنظريات الديمقراطية ويدفعنا إلى الكشف داخسل النص القرآني نفسه عن الإشارات والآيات التي تشجع عليها هي ثقافة عصرنا،

والقيم التي تسود مجتمعاتنا اليوم، والتي تحدد طريقة فهمنا وتأويلنا للدين ذاته. فلن تكون ديمقراطيتنا من صنع السلف ولا الصحابة ولا النصوص أو بسببها. ولكن من صنع عقولنا وممارستنا نحن، وقدرتنا على حل الصعوبات، وتجاوز العقبات التي تحول دون التقدم نحو حياة أخلاقية وسياسية سليمة وصالحة.

بعكس الكثير من الباحثين الذين يعتقدون أن الديمقراطية ينبغي أن تكتفي بمصدر الشرعية الشعبية وتناى بنفسها عن أي علاقة مع الدين، لا أرى إذن في محاولات دمقرطة الفكر السياسي الإسلامي بأساً.

بل، بالعكس، أعتقد أن هذا العمل يمكن أن يمنح المساعي القائمة لتعزيز فرص التحول الديمقراطي في البلاد العربية مشروعية إضافية تساهم في تدعيمها.

واعتقد أننا هنا أمام جهود إيجابية وضرورية لتحويل مبدأ الديمقراطية إلى نقطة إجماع سياسي، بدل أن تكون موضوع الحتلاف وتنازع. وليس هناك أي خطر على الديمقراطية من انكباب بعض المجتهدين على إنتاج نظريات في الحكم الديمقراطي الحديث انطلاقاً من تعاليم الإسلام، تماماً كما فعل أسلافهم في القرون الوسطى في تنظيرهم للحكم التيوقراطي أو الأتوقراطي انطلاقاً من التراث الإسلامي الديني والدنيوي واعتماداً عليه. فلا

يمنع واقع اعتماد أي نظرية في بنائها على البحث والستركيب العقليين، من أن يستفيد المفكرون من الموارد والعناصر الفكرية والأخلاقية المتعددة والمتباينة التي تقع في حوزتهم لتحقيق هذا البناء.

بيد أنه من الضروري؛ أن نعرف أيضاً أن النظم جميعاً، سواء أكانت ديمقراطية أم أتوقراطية أم أليغارشية، ليست ثمرة مباشرة لنظرية، تماماً كما أن النظرية ليست انبثاقاً حتمياً وتلقائياً من النص. إن النظم بما هي ممارسات حية وعملية لا تنشأ إلا نتيجة ظروف وتحولات وتراكمات تاريخية مادية ومعنوية، هي التبي تفرض في النهاية منحى التغيير النظري والعملي. ونشروها وتطورها وضمورها كلل ذلك مرتبط بالديناميكيات الحضارية وتبدل أشكال الحياة المدنية. ولو دققنا النظر لوجدنا أن نظم الاستبداد المسماة شرقية، التي يندمج فيها مفهوم الملك بمفهوم الإله أو الرب، قد ارتبطت بنمط من الحضارات الزراعية العبودية. بينما سيطرت الأتوقراطية في عصر سادت فيه الحضارة التجارية الكلاسيكية. وإجهاض حركة تكوين الدولة المركزية الاستبدادية الأولى هو الذي يفسر استمرار تخلف الثورة الزراعية في أوربة، واستمرار أزمتها السياسية حية إلى فترة متقدمة، ومن ثم سيطرة النمط الإقطاعي على التنظيم المجتمعي. ومن هذا النظام الإقطاعي سوف تبرز من جديد الملكية الإقطاعية التسي تنظر للملك

كإقطاعي أول بين متساوين، ثم الملكية المطلقة مع نمو الحضارة الميركنتيلية، وفيما بعد الملكية الدستورية التي ستعد، تحت تأثير تطور الثورة الصناعية والرأسمالية لنشوء الدولة الديمقراطية. ومن الواضح أن ما يميز التطور السياسي للمجتمعات البشرية خلال القرنين الماضيين هو النزوع المستمر نحو إحلال نظم ذات طبيعة دستورية وديمقراطية محل النظم القديمة الأتوقراطية أو التيوقراطية. وهذا ما اكتشفه (إليكسي دو توكفيل) منذ القرن التاسع عشر، عندما زار الولايات المتحدة وعبر عنه في كتابه الشهير: (عن الديمقراطية في أمريكا).

وفي اعتقادي أن السبب الرئيسي في تعثر نشوء نظم سياسية ديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، وبالتالي استمرار التحبيط والعنف والصراع في هذا المحال، هو إجهاض الثورة الصناعية فيها، ومحركها التراكم الرأسمالي أو الرأسمالية. وليس لهذا التعثر وذاك التخبط، أي علاقة بطبيعة التراث الفكري الديني أو العقلي في الحضارة الإسلامية. إن الأمر يتعلق بقوانين عمل الديناميكيات الجيوتاريخية، السياسية والاقتصادية.

ومع ذلك فليس هناك مهرب من السير نحو النظم الديمقراطية وتبني قيمها وآلياتها وبناء المؤسسات المرتبطة بها. بل إن السيطرة على هذه التقنية السياسية التي تحرر المجتمع من الخوف والإمعية والإذلال والطاعة العمياء، هي شرط استعادة المبادرة التاريخية على

المستوى الاقتصادي والعلمي، وبالتالي التغلب على العوائق التي تحول دون تصفية مخلفات إخفاق الثورة الصناعية، واستيعاب مكتسباتها، والدخول في الثورة التقنية والعلمية. ولسن تتاخر الحركات السياسية الإسلامية التي بقيت في العقود القليلة الماضية حريصة على تأكيد خصوصية النظم السياسية الإسلامية، أو في الإسلام، وكذلك على تأكيد طابعها الديني المباشر أو غيير المباشر، حتى تدخل في هذه الحركة العامة الدافعة في اتحساه توطين النموذج الديمقراطي للنظم السياسية. وسوف تبدو المجتمعات المتمسكة بالنظم القديمة أكثر فأكثر، في نظر الآخرين لا محالة، لكن قبل ذلك في نظر أبنائها أنفسهم، كما لو أنها محتمعات فاشلة ومخفقة ومعاقة، أي لم تنجح في الارتفاع إلى مستوى معايير الحياة المدنية الحقة، ولا إلى الاندماج في حضارة عصرها. مما يعنى أن السير نحو دمقرطة النظم السياسية التبي تعنبي أيضاً الاعتراف بجدارة الجمهور وحقوقه وقدرته على المشاركة، وبالتالي تحويله من رعايا تابعين إلى مواطنين أحرار فاعلين ومسؤولين عن أفعالهم ومصيرهم، هو اتجاه تاريخي عميق وحتمى لا يمكن الوقوف أمامه، وإذا نجحت إعاقته فلن يكون مصير المجتمع إلا فقدان الثقة بنفسه ونظمه ومشروعية وجوده، مجتمعاً سياسياً، ومن ثم إلا الانحلال والتلاشي.

لكن كما رفضنا اعتبار النظم الأتوقراطية تجسيداً لإرادة دينية

أو إلهية، أو تطابقاً معها، ينبغي أن نرفض بالقدر نفسه إضفاء الطابع الديني على الديمقراطية التي ننظر لها، حتى لو أبحنا لأنفسنا إيجاد مرتكزات لها في القيم الدينية. فليس هناك نظام سياسي مقدس، وتقديسه أو ربطه بالتعاليم الدينية يدفع لا محالة إلى تجميد الحياة السياسية، ويصادر على مستقبل التحولات الجارية باستمرار في حضن المجتمعات البشرية. فهي نظم تاريخية متبدلة ومتغيرة بسرعة. ومنذ الآن أصبح الحديث عن تفكك النظم الديمقراطية وأزمتها موضوعاً أساسياً من موضوعات التفكير السياسي في الدول الصناعية.

ونحن لا نعرف بالضبط، ما الأشكال التي تتخذها النظم السياسية الجديدة التي ستنشأ عن تصاعد وتيرة الثورة التقنية العلمية، وما يتبعها من تحييد للدول المركزية لصالح فضاء العولمة الجديد الذي تتحكم به حتى الآن على الأقبل الشركات المتعدية الجنسية، والمؤسسات والقوات ذات الأبعاد العالمية؟ وهذا هو اليوم، أكثر من الديمقراطية، الموضوع الرئيسي للنقاش المتعلق الديمقراطية بوصفها نظاماً للتنظيم والضبط السياسي الوطني، والاحتفاظ بمكتسباتها الاجتماعية والسياسية والفكرية في الوقت نفسه، أي بالحريات الفردية والتعددية السياسية، والقيم المساواتية والعدالية. كل هذا ليس من الأمور المحسومة، وليس هناك أي

ضمانة في ألا تسير دوامة العولمة الراهنة بالمجتمعات السياسية نحسو أنظمة شمولية عالمية الطابع من وراء الإبقاء على الديمقراطيات الوطنية، التي ستتحول إلى نظم مفتقرة للسيادة والسيطرة، شكلية ورمزية، لا وظيفة لها إلا التغطية على احتكار السلطة وتركيزها في أيدي نخب برقراطية دولية، أو جماعات المصالح الاقتصادية والمالية، وأجهزة الإعلام العالمية، وستر عورتها.

وبالمثل، إذا كان من المفيد لترسيخ حركة التحولات الديمقراطية في مجتمعاتنا إعادة تأسيس هذه الديمقراطية على أسس نظرية مستمدة من تراثنا، إلا أنه لا ينبغي علينا الخلط بينها وبين هذا التراث، أي لا ينبغي الإيحاء بأن هناك ديمقراطية إسلامية مختلفة عن الديمقراطية عموماً، أو أن نظام الحكم الديمقراطي في المحتمعات الإسلامية يخرج عن التعريف الإنساني الحديث للديمقراطية. فالإيمان لا يفضي إلى بناء السياسة المدنية ضرورة، وليست السياسة من موضوعات الإيمان. وبالرغم من إيماننا بأن تراثنا الديني والدنيوي ينطوي على عناصر كثيرة تدفعنا إلى التمسك بالحرية والمساواة والعدالة لجميع الأفراد، فإن نظام الحكم الديمقراطي الذي ننشده، ليس ولن يكون من متطلبات الإيمان ولا ينبغي أن يختلف في قيمه الأساسية عندنا عما هو عليه في العالم أجمع.

باختصار، ليس المطلوب منا البرهنة على أن هناك ديمقراطية في

الإسلام، أو أن الإسلام ديمقراطي بالهوية، وهو حديث يعكس مشاغل دفاعية وتمجيدية واضحة، ولكن المطلوب تبني برنامج ديمقراطي حقيقي مؤسس جزئياً أو كلياً على مبررات إسلامية دينية ودنيوية. فما يهمنا ليس تجميل الماضي ولا تزيين الفكر الديني الإسلامي، وإنما بناء المستقبل، أي امتشاق الديمقراطية وسيلة لتحسين شروط حياة الناس الأخلاقية والاجتماعية، وليس استخدامها أداة للتغطية على خجلنا من الاستبداد والديكتاتورية التي تعيشها مجتمعاتنا وتتخبط في وحلها.

إن المطلوب هو بناء الفكرة الديمقراطية في الإسلام مقدمة لبناء النظام الديمقراطي وتسييره من قبل أحزاب وحركات قد تكون إسلاموية أو علمانية على السواء. فهو ليس موجود بالقوة ولا بالفعل. وفي هذه الحالة، إذا فهمت الأمور على هذا النحو، فإن الديمقراطية الإسلامية، إذا قدر لها الوجود، كما وجدت من قبل ديمقراطية مسيحية، أي حركات سياسية إسلامية مؤمنة بعمق، بنظام الديمقراطية ومتمثلة لقيمها ومبادئها وأهدافها، ولو سعت بنظام الديمقراطية ومتمثلة لقيمها ومبادئها وأهدافها، ولو سعت منتقصة، تخفي إرادة تعسفية دينية أو دنيوية، ولكنها ستكون ديمقراطية حقة، مثلها مثل أي ديمقراطية أخرى، لكسن باختيارات وتوجهات اقتصادية واحتماعية وثقافية تعكس القيم الإنسانية وتعبر عنها. وعندئذ سيمكننا القول: إن الحركات

الإسلامية الحديثة قد بجحت في الانتقال من مستوى الممارسة السياسية الملحقة بالدعوة الدينية، إلى مستوى الدعوة الفكرية المؤسسة لسياسة ديمقراطية حديدة إنسانية وعقلانية في الوقت نفسه (۱).

\* \* \*

(١) للتوسع في هذه الموضوعات انظر كتابينا:

<sup>-</sup> نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣م.

<sup>-</sup> الإسلام والسياسة: الحداثة المغدورة، بالفرنسية، لاديكوفيرت، باريس ١٩٩٧م.

# النظام السياسي في الإسلام

and the second of the second o

الدكتور محمد سليم العوا

### تقديهم

منذ نحو ثلاثين عاماً كتبت أن الإسلام لـم يأت بنظام حكم معين المعالم محدد التفاصيل. والمعني بهذا القول هو الإسلام (الشريعة) التي هي الوحي الإلهي الذي نُزِّل على محمد على قرآناً، أو الذي قاله هو، تعبيراً بلفظ من عنده عن معنى أوحي إليه أو حقيقة نفثها روح القدس في روعه، بحيث يوقن بمقتضى النبوة، أنها من عند الله. لكن الفقه الإسلامي، وهو التعبير البشري عن فهم النصوص القرآنية والنبوية، وهو، كذلك، التعبير عن النظام القانوني المطبق في أرض الإسلام وبين المسلمين حيثما كانوا، حفل بمسائل نظم الحكم وأوضاع السياسة، وتنوع احتفاله بها بين تدوينها في كتب مستقلة: مثل ما فعل القاضي أبو الحسن

الماوردي الشافعي في كتابه (الأحكمام السلطانية والولايات الدينية)، والقاضي أبو يعلسي الحنبلسي في كتابه (الأحكام السلطانية)، وإمام الحرمين الجويني في كتابه (غياث الأمم بالتياث الظُّلُمْ)، والإمام بدر الدين بن جماعة الشافعي في كتابه (تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام)، وكثيرون غيرهم من العلماء على امتداد مسيرة العلم الإسلامي، وبين تناولها في المصنفات الفقهية الجامعة في المذاهب المختلفة، فلا يكاد كتاب من دواوين الفقه الجامعة يخلو من حديث عن الإمام (الخليفة أو الحاكم) وما يجب له من الطاعة والنصرة، ويجب عليه من العمدل والاستقامة، وعن شأنه فيما يوليه من الأعمال لغيره ومن تجوز توليته ومن لا تجـوز، وعن الخروج عليه (البغي)، وما يجوز مواجهة البغاة بـه ومـا لا يجوز.....إلخ تلك المسائل التي تتصل مباشرةً بالنظام السياسي كما رآه الفقهاء، وحاولوا التأصيل له.

ومنذ بدأ اهتمامي بدراسة النظام السياسي في النظرة الإسلامية تبينت أن جُلَّ المكتوب فيه هو وصف لما رآه الفقيه الكاتب في عصره، أو قبل عصره، أو تحليل لما حمل التاريخ نبأه إليه، مما صنع أسلافنا الأولون في مواجهة شؤون حياتهم السياسية. ومن خرج عن هذا المنهج قليلاً مثل إمام الحرمين الجويني، في غياث الأمم مؤنه نظر بعين عصره، وما كان بوسعه أن ينظر بعين سواها، فحاول اصطناع نظرية مناسبة لما سُئِلَ عنه، فكتب الكتاب جواباً

عليه، من خلو الزمان من خليفة قائم بالأمر، ومن عالم جامع لشرائط الاجتهاد. ويلفت الانتباه، ويستحق التوقف أمامه طويلاً، قوله في كتاب (غياث الأمم): "ومعظم مسائل الإمامة عرية عن مسلك القطع، خلية عن مدارك اليقين" (١).

أقول: إن هذا القول يستحق التوقيف عنده والتأمل في مؤداه ومقتضاه، لأنه إذا خلب مسألة ما من مسلك القطع ومُدْركِ اليقين، فإن ذلك يعني أنها ليس فيها نص قرآني صريح لا يُحتمل في تأويله الاختلاف، ولا نص سنة صحيح الورود قطعي الدلالية. فبقي لعلماء المسلمين أن يجتهدوا في شأنها \_ في كل عصر \_ . ما يحقق مصلحتهم في عصرهم، ولا يغلق الباب أمام من يأتي بعدهم ليجتهد كما اجتهدوا.

ولقد شغلت بعدما تبينت هذه الحقيقة بما يصلح به شأن الأمة في جانبه السياسي في عصرنا الذي نعيش فيه. ورأيت الانشغال بما تداوله الفقهاء السابقون عن مسائل الخلافة وشروط استحقاقها، وعن إدارة الدولة الإسلامية وكيفية التصرف فيها، وعن أنواع الولايات وحدود كل منها، وعن صور التولية الوزارية بين التنفيذ والتفويض وما إليها... رأيت الانشغال بذلك كله متعة جميلة يقدر عليها الذين لا يحملون هم ما نحن فيه من هزيمة سياسية

<sup>(</sup>١) إمام الحرمين الجويئي، غياث الأمم بالتياث الظُلُم، طبعة صديقنا العلامة الدكتور عبد العظيم الديب، أصدرتها الشؤون الدينية بدولة قطر، ١٤٠٠هـ/ ٧٥.

وعسكرية، ومن قعود عن الاجتهاد الذي يضمن تحقيق مقاصد الإسلام من الخلق والأمر معاً، ومن تخلف الفقه السياسي المبني على الإسلام عن تلبية تطلعات الناس، وعن تقديم المشورة، أو حتى النصيحة إلى الحكام الحاليين أو المحتملين.

لذلك فقد اهتممت ـ ولا أزال مهتماً ـ بالقيم السياسية الإسلامية، وبقواعد تحقيق المصالح، وبصيانة المساواة بين الناس في الدولة الإسلامية؛ أعني الناس كلهم، الرجال والنساء، والمسلمين وغير المسلمين. فلما دعيت إلى المشاركة في الحوار حول (النظام السياسي في الإسلام) وحدت أن من واحبي المشاركة فيه على نحو يجعل الحديث عن هذا الموضوع فاتحة نظر إسلامي إليه في (قرن جديد) كما أرادت دار الفكر المعاصر من مشروع الحوارات كله.

ولأن الموضوع أطول من أن يختصر في الحجم المحدد لكتب حوارات القرن الجديد، فقد رأيت أن أقتصر على بحث أربعة موضوعات رئيسة هي:

- مسألة الدين والدولة.
- القيم السياسية الإسلامية.
- والتعددية السياسية في النظرة الإسلامية.
  - ومسألة العمل السياسي للمرأة.

ولعل فرصة أخرى تسنح لمناقشة موضوعات مهمـة أخرى في الشأن السياسي الإسلامي المعاصر.

### الدين والدولة

المسألة العلاقة بين الدين والدولة في النظرة الإسلامية هي مفتاح البحث في موضوع العلاقة بين الإسلام والسياسة، أو الإسلام ونظام الحكم. واستعمال لفظ أو عبارة تدل على العلاقة بين الأمرين (الإسلام) من جهة، و(الحكم) أو (السياسة) من جهة أخرى، أوفق وأدق من استعمال عبارة جامعة كعبارة "النظام السياسي الإسلامي" أو (النظام السياسي في الإسلام) وما يجري مجراهما.

٧ ـ ذلك أن هذه العبارات الأخيرة تعني ـ صراحة أو ضمناً ـ أن ثمة نظاماً معيناً هو (النظام الإسلامي)؛ وغيره ليس كذلك، أو لا يمكن أن يكون كذلك. والواقع أن الصحيح هو أن القرآن الكريم والسنة النبوية لا يتضمنان نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل يجب على المسلمين في كل العصور الالستزام به، والوقوف عند حدوده، وإلا كانوا في حكمهم أنفسهم حارجين عن الإسلام أو مخالفين له.

٣ ـ والبحث في مسألة الدين والدولة ـ من الوجهة الإسلامية ـ بحث جديد، نشأ مع تنحية الشريعة والفقه الإسلاميين عن حكم حياة الناس في بلاد الإسلام بعد استقرار الاستعمار الغربي فيها. وكان أصرح المتكلمين في هذه المسألة الشيخ علي عبد الرازق ـ رحمه الله ـ في كتابه: (الإسلام وأصول الحكم)، ثم الأستاذ خالد عمد خالد ـ رحمه الله ـ في كتابه (من هنا نبدأ).

وأول الكتابين ظهر في سنة ١٩٢٥م، والثاني ظهر بعده بنحــو من ربع قرن في سنة ١٩٥٠م. وأحدث كل من الكتابين ضحة كبرى عند صدوره، واستدعى ردوداً ومناقضات، كما استدعى تأييداً وموافقات من دوائر شتى. لكن العجيب أن صاحب الكتاب الأول ـ الشيخ على عبد الرازق ـ لم يتصد للدفاع عما كتب، ولم يقبل المناقشة في آرائه الواردة فيه، وخرج خروجاً تاماً من الحياة العامـة، ورفض في آخر مقابلة صحفية أجريت معـه ونشرت بعد وفاته بأيام قلائل أن يذكر موقفه مما تضمنه كتابه الوحيد أو يعلق عليه. وأن صاحب الكتاب الثاني ـ الأستاذ خـالد محمد خالد ـ رجع رجوعاً صريحاً عما تضمنه كتابه، وكتب في (الأهسرام) بتساريخ ٢٤ مسن رمضسان ١٤٠٠ هسد الموافسق ٥/٨/٠١م مقالاً ضافياً بعنوان (الإسلام دين ودولة)، ثم أصدر كتاباً بعنوان (الدولة في الإسلام) أعلن فيه بشمجاعة محمودة رجوعه عن رأيه الذي أبداه وأيده في كتابه الأول (من هنا نبدأ)<sup>(۱)</sup>.

٤- ما معنى أن الإسلام دين ودولة إذن؟ هل تعنى هذه العبارة خطأ ما نفيناه من وجود نظام حكسم محدد المعالم والتفاصيل؟ أم تعنى شيئاً آخر؟

إن إثبات وحود نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل في مصادر الإسلام الرئيسية: القرآن والسنة، أمر دونه خرط القتاد، فالقرآن والسنة لا يتضمنان نصاً عن كيفية اختيار الحكام، وكيفية محاسبتهم، وكيفية عزلهم ولا عمن يعينهم من الناس على ولاياتهم بالرأي (الشورى) ولا بالعمل (الوظائف). وليس في المصدرين نص خاص بالسلطة القضائية ومن يتولاها، وحدود هذه الولاية ونطاقها وشروطها، ولا نجد في القرآن والسنة تحديداً لمن يتولى التشريع فيما لا نص فيه، حتى تواجه الأمة ـ أو الدولة ما يقع للناس من أحوال لم يسبق وقوع مثلها، أو وقع مثله ولم يعد ما ووجه به من الحلول التشريعية مناسباً للزمان أو للناس أو للمكان. ولذلك لجاً المسلمون السابقون إلى سد هذه المناطق الفراغ بالاجتهاد؛ على نحو ما بين الجويني ـ رحمه الله ـ

<sup>(</sup>۱) تفصيل ذلك في كتابنا: في النظام السياسي للدولة الإسسلامية، دار الشمروق، ١٩٨٩م/ ١٢٠ ـ ١٣٥٠.

بقوله: "ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله في تفاصيل الإمامة".

"والخبر المتواتر مُعْوِزٌ أيضاً؛ فآل مآل الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع، فكل مقتضى ألفيناه معتضداً بإجماع السابقين، فهو مقطوعٌ به، فكل ما لم يُصادَف فيه إجماع اعتقدناه واقعةً من أحكام الشرع، وعرضناه على مسالك الظنون عُرْضَنا سائر الوقائع، وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة. ومن وفقه الله ـ تعالى وتقدس ـ للوقوف على هذه الأسطر، واتخذها في المُعُوصات (المشكلات الصعبة) مآبه ومثابه، لم يعتص (لم يصعب) عليه معضل، ولم يَخْفَ عليه مشكل، وسرد المقصود على موجب الصواب بأجمعه، ووضع كل معلوم ومظنون في موضعه وموقعه "(۱).

٥ - فحملُ عبارة (دين ودولة) عندما يوصف بها الإسلام لا يصح إلا على محمل واحد، هو وجوب اجتهاد العلماء المؤهلين لذلك في المسائل السياسية، مما يتصل بسلطات الدولة الثلاث أو مما يتصل بعلاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول.

٦ ـ لكن المضمون الصحيح للعبارة المذكورة ـ في تقديري ـ
 هو أن الإسلام دين يُتَعَبَّدُ به ويتقرب إلى الله بفعل مأموراته وترك

<sup>(</sup>١) الجويني، السابق، ٦١.

منهياته، ويُطلب الثواب الإضافي بالحرص على مندوباته ونوافله؛ وشريعة قانونية تحكم تصرفات الناس وأفعالهم من بيع وشراء، وزواج وطلاق، وميراث ووصية، وجرائم وعقوبات، وما إليها؟ بحيث لا يكون بالمسلمين حاجة إلى استيراد القانون من غيرهم، وإلى العيش في تنظيم حياتهم عالةً على سواهم، كما هـو حـالهم اليوم. فالمقصود بكلمة (دولة) في هذا المقام هو الشريعة، التي أقلها نصوص صريحة قطعية الورود والدلالة، وأكثرها ظني فيهمــا أو في أحدهما، والفقه المبنسي على النوعين معاً، وهـو الاجتهـاد البشري في فهم النصوص القرآنية والنبويـة. ولذلـك عرف الإمـام الغزالي المستصفي بأنه: "عمل المجتهد"، وبأنه: "بـذل المجتهـد الوسع في طلب العلم بأحكام الشريعة"(١). وعَرَّفه ابن حرم الظاهري بأنه: "استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجــد ذلك الحكم"(٢).

٧ - فيكون المراد من كون الإسلام (ديناً ودولة) هو قبول المرجعية الإسلامية العامة التي تسمح بتعدد الآراء وتنوعها، في الشأن السياسي، كما تسمح بتعددها وتنوعها في كل شأن إسلامي آخر. وبهذا الفهم يتجنب المسلم المعاصر الوقوع في

<sup>(</sup>۱) الإمام الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ١ / ١ · ١ طبعة التجارية بالقاهرة المرام ا

<sup>(</sup>٢) ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، ٨ / ١٢٢ طبعة المنيرية بالقاهرة.

القول بالفصل التام بين الدين والسياسة، وهو فصل غير صحيح نظرياً وغير واقع عملياً، مع فهم معنى (الدين) على أنه الشريعة الحاكمة لمعاملات الناس الدنيوية. ويتجنب الوقوع في وهم أن النظام السياسي المقبول إسلامياً هو نظام بعينه، لا يصح الاختلاف حوله ولا الاجتهاد في تفاصيله.

٨ - ولا يعترض على هذا المذهب بما يتداوله كثير من الباحثين والكاتبين، ويُلقنه بعض مسموعي الكلمة لآلاف الشباب الحركيين، من أن للإسلام نظاماً واحداً للحكم، يجب على الجميع السعي إلى استعادته، والعمل على تهيئة المناخ لإقامته. أعني نظام الخلافة.

لا يعترض على ما قلناه بمسألة نظام الخلافة لأن هذا اللفظ، الذي أصبح منذ تدوين العلوم الإسلامية علماً على نظام الحكم في الدولة الإسلامية، لا يعني في مدلوله السياسي أو الدستوري أكثر من تنظيم رئاسة الدولة الإسلامية تنظيماً يشمل اختيار رئيسها وتحديد حقوقه وواجباته، على نحو يشير إلى محاولة الصحابة، الذين ابتكروا لفظ الخلافة، السعي إلى محاولة اتباع المثل الأعلى الذي كان قائماً في بداية نشوء الدولة الإسلامية التي تولى رسول الله على رئاستها. ولذلك لم تستقر التسمية نفسها. فلُقب أبو بكر بالحلافة (حليفة رسول الله)، ثم لقب عمر بإمرة المؤمنين (أمير بالحلافة (حليفة رسول الله)، ثم لقب عمر بإمرة المؤمنين (أمير

المؤمنين)، ثم استعمل الفقهاء لفظ الإمام في بحوثهم المتعلقة بالتولية والعزل والخروج على الحاكم (البغي) وما إليها(١).

9- وتضمن المدلول الدستوري للخلافة، كما اتفقت كلمة الصحابة عليها، أمريس: أولهما، أن (ترشيح) من يصلح لتولية الخلافة يتم بناءً على ما تنتهي إليه (شورى المسلمين)، وثانيهما: أن (تولية) هذا المرشح تتم بناءً على (بيعة المسلمين) له (٢٠). وعلى هذا النحو تحت تولية الخلفاء الراشدين جميعاً، وإن اختلفت الطريقة التي تحت بها الشورى في كل حالة من حالات توليهم، فإذا تولى أمر المسلمين شخص ما، عن طريق الشورى والبيعة أو الالتزام في أداء مهامه بأحكام الشريعة الإسلامية، وأن يبذل جهده كله لتحقيق مصالح الناس؛ وعلى المسلمين أن يبذلوا له النصح، ويلتزموا بطاعته فيما لا معصية لله ورسوله فيه، وعليهم أن يأمروه بالمعروف وينهوه عن المنكر.

١٠ ومرجع هذه الحقوق والواجبات كلها إلى نصوص
 القرآن الكريم والسنة النبوية، وإلى الاجتهاد في فهمهما والعمل

<sup>(</sup>۱) محمد ضياء الدين الريّس، النظريات السياسية الإسلامية، دار المعسارف بالقساهرة ط ٩٦/١٩٦٧ رما بعدها.

<sup>(</sup>٢) محمد سليم العوًّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، السابق ذكره، ١١٨.

بهما. وهو اجتهاد يتعدد بتعدد مذاهب المجتهدين في عشرات المسائل الأصولية، وفي مسائل من علوم الرواية والدراية، وفي مسائل لمن علوم الرواية والدراية، وفي مسائل لغوية مما يتعلق به تفسير النصوص وفهمها وتنزيلها على الواقع الذي يجري الاجتهاد في ظله.

والشأن في ذلك كله: أنه يصح بقدر استناد القائم به على فهم صحيح للأصلين، وعلى إعمال مناسب لأحكامهما على الواقع، بحيث يحقق المقصد الأسمى للتشريع كله، وهو تحقيق المصلحة وتحصيلها ودرء المفسدة واجتنابها. فصح ما قلناه آنفاً من أن معنى عبارة (الإسلام دين ودنيا) أن الإسلام نظم شؤون الحياة بين الناس بشريعته وفقهها، كما نظم بها شؤون العلاقة بين الناس وخالقهم، أي شؤون العبادة، سواءً بسواء.

۱۱- ليس معنى ما قلناه أنَّ الذين قالوا: "لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين" كانوا على صواب. بـل لعلهـم كانوا على الخطأ المحض.

فإن المراد من هذه العبارة إقصاء أحكام الشريعة والفقه الإسلاميين عن حكم حياة الناس وتنظيم مختلف شؤونها. وهو مراد يؤول إلى إنكار أحكام إسلامية قطعية الورود والدلالة، ويؤول إلى مناهو أخطر من ذلك؛ يؤول إلى إقصاء المرجعية

الإسلامية العامة عن الحياة القانونية والسياسية. وإذا كان الاجتهاد هو سبيل المسلمين إلى التعرف على كلمة الإسلام في شؤونهم السياسية والقانونية، فإن إخراج الإسلام من هاتين الساحتين معناه إلغاء الاجتهاد، الواجب على أهله من العلماء المتخصصين، وإبطاله. وهو أمر لا يسع مسلماً صحيح الإسلام قبوله.

17 - وفرقُ ما بين مؤدى ما نقول نحن به من وجوب التزام المرجعية الإسلامية في شأننا الديني التعبدي، وفي شأننا الديوي أياً كان بحاله، وبين ما تؤدي إليه عبارة "لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين"، أن مذهبنا هو تنزيل أحكام الشرع الإسلامي منزلها. فحيث كانت قطعية الورود والدلالة التزمنا بها. وحيث كانت ظنيتهما، أو ظنيةً في أحدهما، اجتهد المؤهلون للاجتهاد في فهمها، ووسعهم أن يختلفوا بالشروط المقررة للاجتهاد في والاختلاف في علم الأصول، أعني علم أصول الفقه. وفي هذا الاجتهاد، الذي قد تتباين نتائجه، سعةً وتيسيراً مما تضمنته مبادئ الشريعة بلا خلاف. أما الذي تؤدي إليه العبارة النافية، فإنه لا يكون للإسلام ـ الشريعة والعقيدة ـ مكانٌ في حياتنا الدنيوية. ومعاذ الله أن يقبل بذلك موحد.

١٣- والنظر في موروث الفقه السياسي، وفي موقف الفقهاء المعاصرين من كثير من مسائله يؤكد ما أسلفناه، من أن الأمر في الشأن السياسي كله أمر اجتهاد موكول إلى المؤهلين له من العلماء. فمن أين جاء شرط أن يكون الخليفة أهلاً للاجتهاد، ومن أين جاء وجوب أن يقود الجيوش بنفسه، وأن يجيب عدوَّه ــ ولـو على سبيل الجواز \_ إذا طلبه للنزال (المبارزة!)(١)، ومن أين جاء اشتراط بقائه في منصبه مدى حياته؟ إن ذلك كله قاله من قاله من فقهاء، اجتهاداً منهم إما تحقيقاً لمصلحة المسلمين، وإما بنظر في نصوص جزئية، وردت في وقائع بعينها، فأجرى الفقهاء حكمها بحرى القواعد العامة. والشرط الوحيد الذي ورد به نص من الشروط التي يذكرها الفقهاء لعقد الإمامة لشخص معين هو شرط القرشية، الذي يبنونه على قول رسول الله على "الأئمة من قريش "(٢) لم يعد يقول به من الفقهاء المعاصرين أحد. وكلهم يسلمون بصحة ولاية رؤساء الدول الإسلامية وهم ليس فيهم من يجمع شروط الاجتهاد المعتبرة، ولا من بُويعً، لأنه قرشي. بـل إن القبول الإسلامي العام بفكرة تعدد المدول الإسلامية همو اجتهاد جديد في مقابلة الاجتهاد القديم، المذي اعتنقه الفكر الموروث،

<sup>(</sup>١) الماوردي، الأحكام السلطانية، طبعة المكتب الإسلامي ـ بيروت ٦٥.

<sup>(</sup>٢) حديث صحيح رواه الإمام أحمد في مسنده عن أنس بن مالك وأبي برزة الأسلمي، راجع الأحاديث أرقام ١٢٣٣٢ و١٢٩٣١ و١٢٩٣١ من طبعة بيت الأسلمي، الدولية في بيروت؛ وانظر تخريجه في: ناصر الدين الألباني (إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل) طبعة المكتب الإسلامي، ٢٠٠

القائل بأنه لا يجوز أن يكون هناك حاكمـان (خليفتـان) في وقـت واحد<sup>(۱)</sup>.

15 ـ والاجتهاد الفقهي المعاصر يرى أن مسألة النسب القرشي كانت متصلةً بزمان نشأة الإسلام، والظروف القبلية التي أحاطت بهذه النشأة، وما كان لقريش من مكانة عند العرب في تلك الظروف. لكنها ليست شرطاً أبدياً، لا تصح التولية إلا لمن حازه؛ وإلا لقلنا إن كل حكام المسلمين منذ انقطاع الخلافة القرشية حكمهم باطل، وتصرفاتهم على الرعية غير مشروعة، وهذا لا يقول به أحد.

١٥ ـ والاجتهاد الإسلامي المعاصر يذهب إلى أنه لا يلزم المسلمين أن يبايعوا من يختارونه لحكمهم بيعة أبدية، بل يجب أن تكون هذه البيعة لمدة محدودة. لأن الذي تتضمه كتب تراثنا السياسي الإسلامي عن أبدية البيعة كان تصويراً لواقع الناس في العصور التي كتبت فيها هذه الكتب. أو كان اجتهاد فقهاء تلك الأزمان؛ ولكنه ليس قواعد تشريعية ملزمة للناس كافة، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وقد تطور هذا الاجتهاد على مدى طويل. فبدأ الأستاذ

<sup>(</sup>١) الماوردي، السابق، ١٩.

السنهوري ـ رحمه الله ــ بتجويز أن تكون الولاية، أي تنصيب الخليفة لمدة محدودة من الزمن (١).

ثم جاء الدكتور توفيق الشاوي، ليعلق على كلام الأستاذ السنهوري متقدماً بفكرة تأقيت الخلافة خطوة إلى الأمام ليقول: "إنه من الصواب أن يتضمن عقد البيعة مدة محددة، ليتمكن الناخبون من أهل الحل والعقد من مزاولة حقهم في الإشراف على أعمال الحكومة وسياسة الحاكم الذي اختاروه"(٢). وإذا كان السنهوري لا يرى (مانعاً) من تحديد مدة ولاية الحاكم. والشاوي يرى ذلك من (الصواب)؛ فإن مبنى التحفظ الواضح في كلام كل منهما هو ما تقرره النصوص الفقهية والكلامية التقليدية من أن الخليفة لا يجوز عزله، وبعضها لا يجيز عزله ولو فسق وجار وخرج عن العدالة الواجبة عند تعيينه.

والصحيح أنه ليس لهذه الآراء الكلامية والفقهية سند صحيح من الكتاب أو السنة يتصل بمسألة بقاء الحاكم حاكماً مدى

<sup>(</sup>۱) الأستاذ السنهوري، فقه الخلافة وتطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية، رسالة بالفرنسية سنة ۱۹۲۱، ترجمها وعلق عليها ابنته الدكتورة نادية السنهوري، وزرجها أستاذنا الدكتور توفيق الشاوي، ونشرتها الهيئة العامة للكتاب في القاهرة سنة ۱۹۹۰م، راجع ۱۹۲ من الطبعة الثانية ۱۹۹۳م.

<sup>(</sup>٢) الدكتور توفيق الشاوي تعليقاً على كلام الأستاذ السنهوري، هامش الصفحة نفسها.

حياته. والأسانيد المقبولة، من حيث الرواية، التي يستند إليها بعض الفقهاء والمتكلمين تشير إلى ضرورة تجنب الفتنة، ومنع وقوع الفوضى، ودرء خطر إراقة الدماء. وهذه المعاني، وأمثالها، توجب علينا (لا أقول تجيز أو تصوّب) أن نجعل للحاكم، في الاجتهاد الإسلامي العصري، مدة معينة لا يتجاوزها، فذلك هو الذي يمنع الفوضى والفتنة، ويحول بين الاستبداد والفساد، وبين أن يستشريا في حسد الأمة وينهبا ثرواتها، ولو لم يكن إلا ما تعانيه الأمة الإسلامية من الطغيان والظلم المترتبين على تأبيد الحكم - في معظم أقطارها - لكان هذا وحده كافياً لتصويب ما نذهب إليه من وجوب تأقيت مدة الحاكم.

فإذا أضفنا إلى ذلك أن المقصد الأسمى للحكومة الإسلامية هو تحقيق مصالح المحكومين، وتمكينهم من القيام بواجب الخلافة في الأرض. فكل طريق تحقق هذا المقصد يجب سلوكها، وكل الجتهاد قديم أو حديث يقعد عن تحقيقه، في وقت من الأوقات، ولو كان قد حققه في زمن سابق، يجب العدول عنه ولا يصح التمسك به.

17- وليس في النظم التي عرفتها البشرية نظام يحول بين الحكام وبين الجور والظلم - وهما من المحرمات القطعية في الإسلام - ويحول بين الاستبداد والاستئثار بالسلطة والـثروة،

ويحول بين الحاكمين، وقمع المحالفين بالقوة الغاشمة، ليس هناك نظام يحمول بين الناس وهذه المآثم جميعاً، إلا نظام يتقرر فيه وجوب تداول السلطة بالطرق السلمية. وهذا التداول يؤدي إلى ألا ينفرد شخص أو حزب أو جماعة أو طائفة بحكم الناس إلى ما لا نهاية، أو إلى أن يقع انقلاب عسكري يأتي بمستبدين حدد، أو إلى أن تغزو ديار الإسلام قوة أجنبية مسكما وقع في العراق يستبيح المحرمات وتحكم بالحديد والنار، وتدخيل الأمة في مسلسل مقاومة الاستعمار من حديد!

ولا يتحقق هذا التداول للسلطة إلا باتباع النظام المعروف بين الناس اليوم بنظام (الانتخاب). شريطة أن يكون حراً لا شبهة فيه، وألا تُروَّر إرادة لناس بعد إبدائها، وأن يتولى الحاكمون المنتخبون سلطتهم ـ أو ولايتهم ـ إلى أمد معلوم. ولا يُعْتَرَضُ علينا في ذلك بقول بعض القائلين عن الانتخاب إنه بدعة أجنبية تقليدها حرام! فإنه أشد حرمة من ذلك أن يبقى الظلمة الغشمة متسلطين على رقاب العباد بدعوى (أمن الفتنة)! وقديماً قال ابن قيم الجوزية ـ لله دره ـ "إن أي طريق أسفر بها وجه الحق والعدل، فَثُمَّ شرع الله ودينه "(۱).

<sup>(</sup>۱) راجع كتابنا: الفقه الإسلامي في طريق التجديد، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي \_ بيروت ۱۹۹۸م/ ٥٤ \_ ٥٥.

١٧- وإذا كان الفقه السنّي المعاصر قد انتهى إلى اجتهاد مغايرٍ في مواضع عديدة للاجتهاد القديم في شأن الخلافة، أو بوجه عام في الشأن السياسي الإسلامي؛ فإن الفقه الشيعي الإمامي مضى في الطريق نفسه، يتغيا الغاية نفسها: أعني تحقيق مصالح الأمة.

11 ـ فالأصل عند إخواننا الإمامية، وفق الفقه الموروث المدون، أن الحكومة الإسلامية لن تقوم حتى يعود الإمام الغائب، محمد بن الحسن العسكري \_ المهدي المنتظر \_ من غيبته فيملأ الأرض عدلاً، بعد أن ملئت حوراً.

وجاء الإمام آية الله الخميني ـ رحمه الله ـ وكتب بحشه الأساسي في (ولاية الفقيه) ضمن محاضراته التي ألقاها على طلاب الحوزة العلمية في النجف عام ١٩٦٩م في أثناء نفيه من إيران إلى العراق. وفي هذه الدروس قرر الخميني أنه من غير المعقول أن يبقى المسلمون بلا حكومة إسلامية منذ الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر إلى أن يعود فيقيم حكومة العدل، التي تملأ الأرض عدلاً، بعد أن ملئت جوراً. وقد تمر ألوف السنين قبل هذه المعودة، فهل تبقى أحكام الإسلام معطلة في طول هذه المدة؟ ويجيب الإمام الخميني على هذا التساؤل بقوله: "إن الذهاب إلى

هذا الرأي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ"(١). وبنى الخميني على هذا الاجتهاد ضرورة قيام الحكومة التي تنفذ الشريعة، وأن الذي يتولاها هو الفقيه الجامع للشرائط، العادل. وأنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي على من أمور المجتمع ما كان يليه النبي على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا"(١). وعلى أساس هذه النظرية الاجتهادية في الفقه الإمامي، قامت الثورة الإسلامية في إيران، وتأسست الدولة الإسلامية فيها ألى.

19 \_ وقابل هذا الاجتهاد الشيعي الإمامي، اجتهاد آخر، من داخل المذهب نفسه، هو الذي انتهى إليه صديقنا العلامة آية الله عمد مهدي شمس الدين \_ رحمه الله \_ في كتابه: (نظام الحكم والإدارة في الإسلام). إن الشيخ شمس الدين يبدأ من ضرورة متابعة الفقهاء للاجتهاد المفتوح على القواعد المقررة للاجتهاد، كما رسمها أئمة آل البيت \_ عليهم السلام \_ وكما تقضي بذلك القواعد العقلية. وإنه \_ مع إغفال الرأي الفقهي الشيعي القائل: بعدم جواز إقامة الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة \_ فإن جماهير بعدم جواز إقامة الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة \_ فإن جماهير

<sup>(</sup>١) آية الله الخميني، الحكومة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ٥٥.

<sup>(</sup>٢) المصدر نفسه، ٤٦.

<sup>(</sup>٣) أوفى تأصيل لنظرية ولاية الفقيـه هـو الـذي كتبـه آيـة اللـه العظمـى حسـين علـي منتظـري في كتابـه (دراسـات في ولايـة الفقيـه وفقـه الدولــة الإســلامية)، الــدار الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٨م.

السنة والشيعة متفقون على مشروعية تشكيل دولة إسلامية، وإقامة حكومة إسلامية، حيث يمكن ذلك في أي مجتمع سياسي للمسلمين. ويناقش مصدر نظرية ولاية الفقيه في المذهب الإمامي، لينتهي إلى اقتراح صيغة بديلة عن الخلافة السنية وعن ولاية الفقيه الشيعية، يسميها (ولاية الأمة على نفسها). وهي تقتضي أن يقيم كل شعب مسلم لنفسه نظام حكمه الخاص، في إطار وحدة الأمة الإسلامية (١).

٢٠ ونحن نجد في هذا التنوع الفقهي المعاصر دليلاً صحيحاً على ما قرره الجويني من قديم من أن المسألة السياسية كلها، أو جلها، مسألة اجتهادية ظنية، وهي بذلك تقتضي اجتهاداً متحدداً في كل عصر تتحقق به مصالح أهله.

\* \* \*

<sup>(</sup>١) آية الله محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الطبعة الرابعة ١٥) آية الله محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الطبعة الرابعة ١٩٥٥.

## قيم ملزمة

- ۲۱ كانت المسألة السياسية كلها ـ على نحو ما أوضحنا ـ مسألة اجتهادية، فهل ثمة حكمة من ترك هذا الأمر الخطير للأمة تجتهد فيه بنفسها؟ وهل هذا الاجتهاد غير مقيد بتحقيق غاية، ولا مرتبط بقيمة أو قيم سياسية، ينبغي أن يلاحظها المجتهد، ويلتزم بها الحاكم والمحكوم على السواء؟

77- فأما السؤال الأول، فإن سكوت النصوص الإسلامية عن إيراد نظام حكم معين محدد التفاصيل، هو نفسه الباعث على تقرير كون الأمر السياسي كله أمراً اجتهادياً. والحكمة في ذلك هي أن الشان السياسي \_ كسائر الشؤون المرتبطة بالاجتماع الإنساني \_ لا يستقر على حال، فلو جاءت النصوص الإسلامية بتفصيلات لنظام حكم إسلامي فإنه كان سيلائم من أنزل القرآن الكريم في عصرهم \_ بلا جدال \_ ، وربما لاءم من يأتي بعدهم من جيل أو أجيال معدودة، لكن أنى له، مع التطور الاجتماعي، أن يبقى ملائماً للناس كافة إلى يوم القيامة؟ ولم يكن هذا السكوت تقصيراً من الرسول على ولا قصوراً في الرسالة نفسها \_ كما تقصيراً من الرسول على ولا قصوراً في الرسالة نفسها \_ كما

ذهب بعض الذين انتقدوا قولنا به ـ بل كان إيذاناً من الله سبحانه، ومن الرسول على بأن الاجتهاد المشروع في الإسلام يشمل ذلك الجزء من تنظيم الحياة الإسلامية، فتركت الأبواب مشرعة للمسلمين يختارون في كل زمان ما يصلح لهم بحسب أحوال كل عصر وظروفه.

٣٣- وإذا كان الجمود قد أوقف الاجتهاد السياسي الإسلامي قروناً عن التجديد والإبداع والابتكار، فإن من فضائل الصحوة الإسلامية المعاصرة أن كسر المجتهدون والمفكرون هذا الجمود في المدرستين السنية والشيعية الإمامية على حبد سواء. وإذا كانت الخلافة ـ بصورتها العالمية المنصوص عليها في فقه أهل السنة ـ غـير ممكنة الوقوع في عصرنا، أو في المستقبل المنظور، وكانت الإمامة المعصومة، كما نصت عليها كتب إخواننا الإمامية، تمر منـــذ ألـف وثلاث مئة سنة بعصر الغيبة، وكانت ولاية الفقيه لا تلقى إجماعاً شيعياً ولا سنياً، فإن نظرية (ولاية الأمة) التي انتهي إليها اجتهاد العلامة محمد مهدي شمس الدين ـ رحمه الله ــ ترضي الأطراف كافة من الناحية الفقهية أو الاجتهادية. فهي ترضى السنة لأنهم يقولون بمبدأ حق الأمة في الاختيار والتولية، ويقبل بها الشيعة مادام الإمام المعصوم غائباً، وهكذا تصبح الحكومة الإسلامية المقيمة للشريعة حكومة توليها الأمة، وتغيِّرها الأمة بإرادتها الحرة.

وهذه الفكرة الاجتهادية تلتقي مع ما صح، من حيث الرواية، من اتفاق الحكمين أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص، رضي الله عنهما، من رد الأمر إلى النفر الذين توفي رسول الله وهو عنهم راض، أي إلى الأمة (۱). وهي تُتِيحُ للمسلمين تنظيماً يحقق المصلحة العامة للأمة، وهي تفتح الباب لجواز اختلاف النظم السياسية من قطر إلى قطر، وفي ذلك كله رفع لإصر الجمود عن الناس، وتيسير لإعمال أحكام الإسلام الكلية والتفصيلية دون انتظار لإقامة دولة الخلافة أو عودة الإمام الغائب المعصوم (۲).

٢٤ ويضبط إيقاع الاجتهاد الإسلامي السياسي، الالتزام
 بالقيم السياسية المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية،
 وما بُني على هذه القيم من قواعد فقهية.

فأما القيم السياسية الإسلامية فنعني بها أحكاماً ملزمة للحكام والمحكومين، والفقهاء والمجتهدين، على السواء. ذلك أنها كلها محل نصوص صريحة في القرآن الكريم والسنة النبوية. والالتزام بها موضع إجماع من الأمة على امتداد العصور. وأما القواعد الفقهيسة

<sup>(</sup>١) محمد سليم العوَّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ١٠٢. والرواية الشائعة في كتب الأدب وبعض كتب التاريخ لا تصح من حيث السند ولا من حيث العقـل. راجع ذلك تفصيلاً في كتابنا المذكور.

<sup>(</sup>٢) للتفصيل انظر: محمد سليم العوَّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، السابق ذكره، ٦٩ ـ ٧٢.

المستنبطة من هذه القيم فهي قوانين كلية تستخرج منها أحكام المسائل التفصيلية كمشل قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) وقاعدة (وجوب جلب المصلحة ودرء المفسدة) وأن (دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة) وأن (تصرف الإمام على الرعية منوط بتحقيق مصلحتهم). وهذه القواعد كما يقول شيخنا ـ رحمه الله ـ العلامة مصطفى الزرقا هي "أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها"(١).

<sup>(</sup>١) المدخل الفقهي العام للعلامة الشيخ مصطفى أحمد الزرقا، الطبعة الجديدة المطورة، دار القلم، دمشق، ٩٦٥/٢. وراجع تحقيقه لشرح والده الشيخ أحمد الزرقا لقواعد المجلة، دار القلم، دمشق، ٩٨٩١م.

بالمعروف وناهية عن المنكر، وربط لهذه الخصيصة بخصيصة الإيمان بالله. ويصف القرآن الكريم مهمة الرسول على الله بأنه ﴿ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكُرِ ﴾ [الأعراف: ١٥٧/٧]. وفي التنزيل الكريم نعيٌّ متتابع على أهل الكتاب وأحبارهم ورهبانهم، لأنهم تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً المائدة: [٥/٦٣ و٧٨ و٧٩]، والعلماء يقررون أن أي أمة تركست هـذا الواجـب، فإنها تستحق ما استحقه تاركوه من الأمم السابقة من غضب الله عليهم ولعنه إياهم (١١). وفي السنة النبوية طائفة كبسيرة من الأحاديث الصحيحة التي تأمر الأمة بأداء واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. يكفي هنا أن نذكر منها قول رسول الله عليان: "من رأى منكم منكراً فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده؛ فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان "(٢) والترتيب في هذا الحديث غير مراد، فإن محل الإنكار الأول هو القلب، ثم يكون النهي عن المنكر بأخف الوسائل وهـو الكلام باللسان، ثم يكون التغيير باليد لمن فُوِّضَ فيه من سلطات

<sup>(</sup>۱) شيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي ـ برَّد الله مضجعه ـ في رسالته: تعليل الأحكام، ط ١٩٤٧م/ ١٩.

<sup>(</sup>٢) رواه الإمام مسلم في صحيحه بلفظ "من رأى منكم منكراً فليغيره ..." واللفظ هنا لابن ماجه. وقال الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم "والتغييز بالقلب ليس تغييراً على الحقيقة لكنه هو الذي في وسعه" ٢ / ٢٢.

الدولة، وبشرط أمن الفتنة، أو كما يقول الفقهاء "بشرط ألا يترتب على تغيير المنكر منكر أكبر منه" وذلك تطبيقاً لقاعدة "يرتكب أخف الضررين".

وقد وصف الإمام الغزالي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنه: "القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبين أجمعين ((۱)).

77- والقيمة السياسية الإسلامية، التي تلي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأهمية، هي الشورى. وقد ذكرها القرآن الكريم في آيتين كريمتين، إحداهما مكية، نزلت قبل أن تكون للمسلمين دولة ولا حكومة، لتدل على أصالة هذه القيمة في البنيان الإسلامي، وأنها من خصائص الإسلام التي يجب أن يترمها المسلمون سواء أكانوا يشكلون جماعة لم تقم لها دولة كما كانت حالهم في مكة ـ أم كان لهم دولة قائمة بالفعل، كما كانت حالهم في المدينة. فالآية المكية هي قول الله تعالى: هوالذين استُحابُوا لِربِّهِمْ وأقامُوا الصَّلاة وأمُرهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ وُمِمّا رزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ السَّحاري إلا السورى هنا هي واسطة العقد بين الإيمان والصلاة والزكاة، فهي في المرتبة نفسها واسطة العقد بين الإيمان والصلاة والزكاة، فهي في المرتبة نفسها

<sup>(</sup>۱) الإحياء، ٢ / ٢٦٩ وهو يرتب الإنكار ثلاث مراتب: التعريف ثم الوعظ بالكلام اللطيف ثم التعنيف؛ ٢٧٧.

التي تقف هذه الأركان فيها، وإلا ما كان لائقاً ببلاغة القرآن ونظمه الرباني أن ترد في مورد هذه الأركان وسياقها.

والآية الثانية ـ المدنية ـ هي قول الله، تبارك اسمه، في سورة آل عمران مخاطباً الرسول ﷺ: ﴿ فَهِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلُوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظً الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتُوكُّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ المُتُوكِلِينَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩/٣]. وقد نزلت هذه الآية الكريمة في أعقاب غزوة أحد، وما أصاب المسلمين فيها من القرح ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلَهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نَداوِلَها بَيْسَ الناس الله وآل عمران: ١٤٠/٣] وقد بينت أحداث غزوة أحد أن ما كان النبي يميل إليه من البقاء داخل المدينة كـان أصوب مما نـزل عليه من رأي أصحابه من الخروج، ومع ذلك نزل القرآن في أعقاب ذلك يأمره بالعفو عن أصحابه والاستغفار لهم ومشاورتهم في الأمر كله. والنص بهذه الصورة، وفي هذه الظروف، قاطع في أن الشورى قيمة ملزمة لكـل ذي سلطان، في وضع إسلامي، لا يسعه التخفف منه تحت أي سبب كان.

٧٧- وفي السنة عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: "ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ"(١).

<sup>(</sup>١) سنن الترمذي ٥ /٣٧٥ من طبعة القاهرة ١٩٦٤م. وإن يكن في إسناد

١٨- ويربط الإمام محمد عبده بين واجب الشورى، وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوله: "إن آية سورة الشورى تتضمن مدحاً للمؤمنين بأخذهم بالشورى، وآية سورة آل عمران توجب على الحاكم المشاورة، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر، فماذا يكون إن هو تركه؟ إن آية آل عمران في وُنْهُون مِنْكُمْ أُمَّة يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْن عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ في [آل عمران: ١٠٤/٣] تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون وأقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو عام في الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم"(١).

٢٩- والصحيح من أقوال الفقهاء ـ وبه نأخذ ـ هـ و وحـ وب الشورى ابتداءً، ولزومها أو إلزامها انتهاءً، بحيث لا يجوز للحاكم تركها وإلا كان "عزله واجباً بلا خلاف"(٢). وأنها تشمل الشؤون العامة كافـة، وأن خلـ و النصـوص مـن تحديـد مـن

<sup>=</sup> الخبر مقال، فإن معناه يكاد يكون متواتراً عن الرسول عَلَيْنِ. انظر سيرة ابن هشام مع شرحها: الروض الأنف للسهيلي، ٢ /١٦، ١٢٧، ١٩١٠.

<sup>(</sup>١) تفسير المنار، ٤ / ٤٥ طبعة مطبعة المنار بمصر سنة ١٣٧٦هـ.

<sup>(</sup>٢) تفسير القرطبي ٤ / ٢٤٩ ـ ٢٥١ من طبعة دار المعرفة في بيروت، والتفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للفخر الرازي، ٣ / ١٢٠ ـ ١٢٢ من طبعة القاهرة.

يستشارون، وكيف تتم الاستشارة، والمدة التي يشغلها المشيرون في التنظيم الذي يذار به أمر الشورى (كالبرلمان ونحوه) كل ذلك من المسائل التفصيلية المتروكة لاجتهاد أولي الرأي من العلماء والفقهاء والمنظرين في الأمة الإسلامية؛ الذين يؤدون باجتهادهم واختلافهم فيه \_ إلى أن تختار الأمة أصوب الآراء وأدناها إلى تحقيق المصلحة أيضاً (۱).

٣٠- القيمة الثالثة التي يعنينا الوقوف عندها \_ في المجال السياسي \_ هي: العدل. وليس للعدل مكانة في أي نظام بشري أو ديني مثل مكانته في الإسلام. فأول ما يرد على الذهن عند ذكر العدل، هو العدل في القضاء بين الناس، والعدل في إدارة شؤونهم العامة. ثم تكِلُّ الأذهان بعد ذلك عن البحث عن مورد للعدل سوى هذين الموردين. ولكن القرآن الكريم يلفتنا إلى أن العدل في حقيقته قيمة شاملة تبدأ من العدل في القول: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿ وَالاَنعَمَ: ٢/٢ه ١]، وترتفع بالإنسان إلى العدل مع البغض والكراهية: ﴿وَلا يَحْرِمَنّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاّ العدل مع البغض والكراهية: ﴿وَلا يَحْرِمَنّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاّ

<sup>(</sup>١) في تفصيل ذلك انظر: محمد سليم العوَّا، في النظام السياسي، السابق، ١٥٩ ــ ٢٠٥

تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقُوكِ ﴾ [المائدة: ٥/٨]، ولو كان سبب البغضاء دينياً \_ حيث يتوقع التشدد في التعامل مع العدو المبغض، فإن الأمر بالعدل هُوَ كلمة مكررة عمداً في لفظ القرآن الكريم نفسه: ﴿ وَلا يَجْرِمُنْكُمْ شَنَانُ قُوم أَنْ صَدُّوكُمْ عَن الْمَسْجِدِ الْحَرام أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعاوَنُوا عَلَى البرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الإثْم وَالْعُدُوان وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقابِ ﴿ وَاللَّهُ وَ ١/٢]. ثم نجد في خطاب القرآن الأمر بالعدل الشامل الذي لا يترك أمراً من أمور الناس إلا كان له مدخلٌ فيه، في مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشاء وَالْمُنْكُرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠/١٦]، وقولـه تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَماناتِ إِلَى أَهْلِها وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً ﴾ [النساء: ١/٤٥] والعلماء مجمعون على أن المراد بالعدل هنا ما كان عن ولاية عامة أو خاصة(١).

٣١- ولا يكتفي القرآن الكريم بهذا الوجه من وجوه البيان حضاً على العدل، وأمراً به، ووعظاً للمؤمنين في شأنه، ولكنه يضيف إليه النهي عن الظلم بصوره كافة: ﴿ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى

 <sup>(</sup>١) العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي، مفتي الديار المصرية السابق، حقيقة الإسلام
 وأصول الحكم، القاهرة ١٣٤٤هـ/ ٣٧ ـ ٣٨.

الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ اللَّرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿ وَالسُورِي: ٤٢/٤٢].

ويجعل القرآن الكريم من مهمات الرسول على وأسباب نزول القرآن إنذار الظالمين: ﴿ لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ ﴾ [الاحقاف: ١٢/٤٦]. وجعل المظلوم معــذوراً إذا تجـاوز حــده فـأغلظ للظالم في قوله: ﴿ لا يُحِبُّ اللَّهُ الْحَهْرَ بالسُّوءِ مِنَ الْقُول إِلاَّ مَنْ ظَلِمَ ﴾ [النساء: ١٤٨/٤] وشَرَّعُ القتال سببه الظُّلْمُ الذي يقع على المؤمنين: ﴿ أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بَأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ [الحج: ٣٩/٢٢]. والقرى يهلكها الظلم الذي يقع فيها فلا يمنعه القادرون على منعه، أي لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر: ﴿ وَتِلْكَ الْقُـرَى أَهْلَكُناهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنا لِمَهْلِكِهِم مَوْعِداً ﴾ [الكهف: ١٨/٩٥] وإهلاك القرى الظالمة ورد في القرآن الكريم \_ فضلاً عن هذه الآية ... أربع مرات في ثلاث سور [الأنبياء: ١١/٢١، وهود: ١٠/٢١، والحج:٢٢/٥٤ و ٤٨)(١).

٣٢- وفي الحديث الصحيح أن أحد السبعة الذين "يظلهم الله

<sup>(</sup>۱) راجع مادة ظالم، وظالمين، وظلم، وظالمة في معجم كلمات القرآن الكريم لمحمد عدنان سالم ومحمد وهبي سليمان، تقف على مدى إنكار القرآن الكريم للظلم، وتوعّده فاعليه بعذاب أليم، والمعجم نشرته دار الفكر في دمشق ١٩٩٧م.

بظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل"، وهو أول السبعة الذين بشرهم النبي بهذه البشارة(١).

ومن هذه الآيات وأمثالها، ومن بيانها النبوي في مناسبات شتى، قرر الفقهاء أن الظالم يستحق العقوبة والتعزير. قال ابن تيمية: "وهو أصلٌ متفقٌ عليه ولا أعلمُ فيه خلافاً"(٢) وقال تلميذه ابن قيم الجوزية: "إن العدل هو المقصود من إنزال الكتب، وإرسال الرسل، وإن السياسة العادلة جزء من الدين، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثمَّ شرع الله ودينه"(٢).

٣٣ ـ ومن القيم السياسية الملزمة في الشريعة الإسلامية حرية الرأي السياسي، وأساسها قول الرسول على: "الدين النصيحة" قلنا (أي الصحابة الذين سمعوه) "لمن؟" قال: "لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" (أي وقوله على: "إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر "(٥).

<sup>(</sup>۱) متفق عليه، وهو في صحيح البخاري ٢ / ١٣٨ من طبعة كتاب الشعب المصورة، وفي مسلم بشرح النووي ٧ / ١٢١.

<sup>(</sup>٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، القاهرة، ١٩٦٩م / ٤٢ ـ ٤٤.

<sup>(</sup>٣) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة، ١٩٥٣م / ١٤.

<sup>(</sup>٤) الحديث متفق عليه، واللفظ هنا لمسلم، ٧ / ٣٧ من الطبعة المصرية بشرح النووي.

 <sup>(</sup>٥) رواه الترمذي في سننه عن أبي سعيد الخدري، رقم ٢٢٦٥ من الطبعة السلفية =

ومن أصدق ما قيل في كفالة الإسلام لحرية الرأي \_ وسائر الحريات \_ قول العلامة المجاهد الشيخ عبد الحميد بن باديس: "فحق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية. والمعتدى عليه في شيء من حريته كالمعتدى عليه في شيء من حياته، وما أرسل الله الرسل وما شرع لهم الشرع إلا ليحيوا أحراراً، وليعرفوا كيف يا خذون بأسباب الحياة والحرية... وما انتشر الإسلام في الأمم إلا لما شاهدت فيه من تعظيم للحياة والحرية ومحافظة عليهما وتسوية بين الناس فيهما مما تعرفه الأمم من قبل لا من ملوكها ولا أحبارها ورهبانها"(١).

٣٤- ولا تقل المساواة أهميةً - من حيث هي قيمة سياسية - عن سائر القيم التي ذكرناها. وقد نص القرآن الكريم على المساواة في أصل الخلق التي يترتب عليها، عدم جواز التمييز بين الناس، بسبب نسب ولا حسب، ولا دين ولا لون ولا جنس:

بالمدينة المنورة، وله روايات أخرى عند ابن ماجه وأبي داود والحاكم والإمام أحمد والنسائي ذكرها، وصحح الحديث، الشيخان شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، في تحقيقهما لزاد المعاد لابن قيم الجوزية، ٣ / ٩٤ من طبعة مؤسسة الرسالة بيروت ومكتبة المنار بالكويت، ١٩٧٩م.

<sup>(</sup>١) عبد الله شريت، مشكلة الحكم الإسلامي في دولة الأمير عبد القادر ونظرية الشيخ ابن باديس: دراسة قدمها إلى ندوة اليونسكو عن الرؤية السياسية والأخلاقية في الإسلام، باريس، ديسمبر ١٩٨٢م / ١٥.

﴿ اللّٰهِ النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسِ واحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْ نَفْسِ واحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِحِالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِحِالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ [النساء: ١/١]؛ وهوا أَيُّها النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقًاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ وقَبائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقًاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣/٤٩].

والرسول على يقول لأصحابه في حجة الوداع، في وصيت الجامعة قبل فراقعه إياهم بتركه دنياهم: "يا أيها الناس: ألا إن ربكم عزّ وجلّ واحد. ألا وإن أباكم واحد. ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ألا لا فضل لأحمر على أسود إلا بالتقوى. ألا هل بلغت؟ قالوا نعم. قال ليبلغ الشاهد الغائب"(١). وقد خطب أصحابه يوماً فقال لهم: "إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفحرها بالآباء: مؤمن تقي، أو فاجر شقي. أنتم بنو آدم، وآدم من تراب"(١).

٣٥ ـ والتقوى، التي تشير النصوص القرآنية والنبوية إلى

<sup>(</sup>١) رواه الإمام أحمد في المسند بسند صحيح، كما قال ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم، ١٤٤ من طبعة القاهرة ١٩٥٠م.

<sup>(</sup>٢) رواه أبو داود والترمذي، وصححه ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم، ٧٣، وصححه الألباني أيضاً، سلسلة الأحاديث الضعيفة برقم ١٦١ طبعة المكتب الإسلامي الثانية ١٣٨٤هـ.

تفاضل الناس بها، لا تأثير لها على تطبيق مبدأ المساواة في الحياة السياسية أو القانونية. ذلك أن محل التفاضل بالتقوى هو في الآخرة لا في الدنيا. وفي حادثة المرأة المحزومية (نسبة إلى بني مخزوم وهم من أشراف العرب) التي سرقت فأراد أهلها أن يشفع فيها من يقبل النبي على شاعته، فكلموا أسامة بن زيد ليكلمه في شأنها، دليل على ذلك. فقد قال له الرسول على ذلك. فقد قال له الرسول على التي عمد سرقت من حدود الله يا أسامة. وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها"(١).

٣٦- والقيمة الأخيرة، التي أحب الإشارة إليها هنا، هي أن الحاكم في الفقه الإسلامي ليس فوق المساءلة. بل هو مسؤول عما يفعل، ويحاسب عليه. والنصوص تقرر مسؤولية الحكام صراحة عما يفعلونه فيما تولوه من أمور الناس: "ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرَّم الله عليه الجنة "(٢). والنصوص الآمرة بالطاعة في المعروف، الناهية عن الطاعة في المعصية، تدل عند العلماء على حق الأمة في مساءلة الحكام عن تصرفاتهم. ولذلك قال أبو بكر رضي الله عنه: "إني

<sup>(</sup>۱) صحيح مسلم بشرح النووي، ۱۱ / ۱۸٦. وكلمة (وايم الله) من ألفاظ القسم وهمزتها همزة وصل.

<sup>(</sup>۲) صحیح مسلم، ۱۲ / ۲۱۶.

قد وليت عليكم ولست بخيركم. فإن أحسنت فأعينوني. وإن أسأت فقوموني"(١).

٣٧- إلى هذه القيم الإسلامية، الملزمة، نحتكم إذن ونحن نديسر النظر في كيفية تأسيس النظم السياسية المعاصرة على هدي الإسلام وتعاليمه. وفقه السابقين من الأئمة المحتهدين معين لنا على الفهم، ومؤنس عند التردد وهاد عند الحيرة. فكما حققوا مصالح الناس في احتهادهم يجب على أهل كل عصر أن يجتهدوا فيفعلوا مثل ما فعلوه.

ولا بأس علينا إن نحن أخذنا بالوسائل التي سبقنا إليها غيرنا من الأمم والشعوب، فإن صلاح حال الناس غاية أعظم من أن تحول بيننا وبينها عقلية جامدة أو همة قاعدة! والذين لا يقبلون من الآراء والأفكار إلا ما يجدونه مكتوباً عندهم في كتاب قديم، يحكمون على الأمة بالبقاء حيث كانت منذ قرون. يتقدم الناس وتتخلف هي! والذين يرفضون كل فكرة سبقنا غيرنا إليها، أو اجتهد في تقريرها بعضنا، مهما كانت موافقة لمقتضى الشرع، يخطئون الصحابة والتابعين الذين قبلوا كل جديد مفيد، ولو لم يكن لهم به سابقة ولا عهد.

\* \* \*

<sup>(</sup>١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢ / ٢٢٤ ـ ٢٢٥ من طبعة القاهرة ١٣٤٩هـ.

## التعددية السياسية

٣٨- التعددية تعني في جوهرها: التسليم بالاختلاف؛ التسليم به واقعاً لا يسع عاقلاً إنكاره، والتسليم به حقاً للمختلفين لا يملك أحد، أو سلطة حرمانهم منه، وهي توصف بالموضوع الذي يكون الاختلاف حوله والذي ينحصر فيه نطاقه، فتكون سياسية أو اقتصادية أو دينية أو عرقية أو لغوية أو غير ذلك.

والتعددية (بمعنى الاختلاف) في أنواع الخلق، وبين أفراد كل نوع من حقائق الإبداع الرباني المسلمة؛ وليقرأ من شاء قوله تعالى: ﴿وَهُو الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ فَمُسْتَقَرُّ وَمُسْتَوْدَعٌ تعالى: ﴿وَهُو الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ فَمُسْتَقَرُّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدُ فَصَّلْنا الآياتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾ [الانعام: ٢/٨٨]، أو قوله تعالى: ﴿وَاللّه تَرَ أَنَّ اللّه أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ ثَمَراتٍ مُخْتَلِفاً أَلُوانُها وَعَرابِيبُ أَلُوانُها وَعَرابِيبُ مُودَد بيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلُوانُها وَعَرابِيبُ سُودٌ (\*) وَمِنَ النّاسِ وَالدّوابِ وَالأَنْعامِ مُخْتَلِفٌ أَلُوانُه كَذَلِكَ إِنّما سُودٌ (\*) وَمِنَ النّاسِ وَالدّوابِ وَالأَنْعامِ مُخْتَلِفٌ أَلُوانُهُ كَذَلِكَ إِنّما يَخْشَى اللّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ ﴾ [ناطر: ٢٧/٣٥].

والتعددية في نوع الإنسان، وانتمائه، ومستوى أدائه لواجباته، وممارسته لمكانته أجلى وأوضح: وليقرأ من أراد قوله تعالى: ﴿وَمِنْ

آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلُوانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآياتٍ لِلْعالِمِينَ ﴾ [الروم: ٢٢/٣٠]، أو قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكْرٍ وَأَنْشَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهِ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهِ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ الحجرات: ١٣/٤٩].

وفي هذه الآية يعبر القرآن بلفظي: أكرم، وأتقى وهما يدلان لغة على وجود التقي والكريم، أي يدلان على أن الاختلاف حقيقة واقعة، وأن التعدد في المراتب تقدير رباني لا يعني قبول أهل مرتبة واحدة منها دون سائر المراتب: أعني، مراتب التقى والكرامة، المترتبة على صدق الإيمان ووضوح اليقين.

٣٩- والتسليم بالتعددية البشرية تبعاً للتسليم بحق الاختلاف يقود بغير جهد كبير إلى التسليم بحق التعددية في المذهب السياسي. فلماذا يحتاج الأمر إلى بيان متحدد؟ بل ولماذا يبدو لكثير من المراقبين للفكر الإسلامي السياسي أنه فكر يرفض التعدد السياسي، ويتبنى النظرة الواحدة أو الآحادية التي تنتهي في غالب الأحوال و إن لم نقل كلها و إلى أن تكون أداةً لحكم استبدادي ظالم، ولطغيان دائم؟

يحتاج الأمر إلى بيان متجدد، ويبدو الفكر الإسلامي السياسي للناس في غير صورته الحقيقية ـ في هذه المسألة وفي مسائل أحرى كثيرة ـ لأسباب ثلاثة: أولها: أن البحث في النظم الإسلامية والفكر الإسلامي لا يزال في مجمله مقيداً بتقليد كتابات الأقدمين، ينقل منها، ويصدر عنها، ويجعلها أصولاً، يُقاسُ عليها، ويُعْتَبُرُ بها.

وهذه الكتابات تعبر عن واقع عصور من كتبوها، وتصف هذا الواقع بما فهمه الكاتبون من حقيقته، وتحكم عليه بمقدار ما فهمه أصحابها من أصول الإسلام، أو ما فهموه من اجتهاد أسلافهم في فهم هذه الأصول.

ثانيها: البحث في النظم الإسلامية والفكر الإسلامي لا يزال في بحمله يدور في فلك وقائع التاريخ الإسلامي، أي تاريخ المسلمين، والباحثون الذين يتعاملون مع وقائع هذا التاريخ يتخذون \_ إلا قليلاً منهم \_ طريقاً من اثنين: انتقاء أفضل عصور هذا التاريخ وأزهى أيامه، والوقوف عندها، وبسط العبرة المستفادة منها على تاريخ المسلمين كله، أو الوقوع على أسوأ حوادث هذا التاريخ وأظلم أيامه، ثم وصف هذا التاريخ كله بما كان في أيام الظلم وحوادث السوء.

وثالثها: أن الدعاة إلى إصلاح لأوضاعنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتردية يتخذ من الإسلام أساساً له، لا يُعنون أنفسهم ببيان حقائق الموقف الإسلامي في شؤون التنظيم السياسي لمجتمعنا، ويتجنبون التعامل مع قضايانا الملحة، مكتفين بأنهم

يدعون إلى عقيدة الأغلبية التي يدعونها، وقلَّ ما يعترض أحد على داع إلى عقيدته، ومكتفين بشعارات صادقة، دون أن يبذلوا الجهد المطلوب لترجمة هذه الشعارات إلى مسائل محددة، يفهم بها الناس عنهم ما يقصدون بشعاراتهم، وكثير من هؤلاء الدعاة يلتمسون لأنفسهم عذراً في هذا المسلك أنهم مضيقٌ عليهم أمنياً، فليس لهم حزب رسمي، وجماعاتهم المعتدلة المنهج تعمل بالا موافقة حكومية تحميها من التعسف الذي يقع كثيراً بلا إندار وربما بالا سبب، وجماعاتهم الغالية (المتطرفة) محل ملاحقة تبلغ حددً العدوان، والقتل في الطريق العام، والإدانة بلا تحقيق ولا دفاع.

• ٤ - وهذه الأسباب الثلاثة تحتاج إلى وقفة: فالتقليد إن يكن شراً كله أو جله، فهو في المجال السياسي يبلغ ذروة الشر وغايته. وكتابات الأقدمين التي يقلدها المعاصرون (نسبية) بكل ما في الكلمة من معان، ولا تصلح بأي وجه من الوجوه أن تكون قيداً على الفكر السياسي الإسلامي.

والتاريخ الإسلامي أو تاريخ المسلمين، بخيره وشره، مصدر صالح للعبرة والعظة، ولكنه لا يمثل سوابق مفيدة تُحْتَذى تفاصيلها ويُتَمَسَّكُ بدقائقها إن تكن سوابق صالحة أو يرفض من أجلها الإسلام نفسه، ويدان دُعاته، إن تكن سوابق سيئة.

وأعذار الدعاة إلى إصلاح مستند إلى الإسلام جوهرها

صحيح، ولكنها لا تُسوِّغُ سكوتهم عن بيان ما يدعون الناس إليه، ولا تبيح لهم أن يقبلوا استمرار تهمة الغموض موجهة إلى الإسلام الذي يدعون له ويعملون من أجله.

١٤- ولذلك احتاج موقف الفكر السياسي الإسلامي من التعددية السياسية إلى بيان متجدد، حتى لا يكون من أثر تلك الأسباب الثلاثة أن يفهم الناس أن الدعاة إلى إصلاح مستند إلى الإسلام يقفون ضد التعددية السياسية أو يساندون الطغيان أو يمهدون لاستبداد حديد ـ قديم، يلبس لباس الدين و يحتمي به!

25- ولا يجوز للدعاة إلى إصلاح سياسي يستند إلى الإسلام، أن تغيب عنهم حقيقة يشهد بها تاريخ البشرية في مختلف أديانها: أن أسوأ صور الظلم وأفدحها، وأبشع حالات الطغيان وأقساها، ما كان مستنداً إلى نظرة دينية، يُساءُ فيها استخدام نصوص الدين الصحيحة بتأويلها على وفق أهواء الظالمين، أو يدس فيها على الدين ما ليس منه لتحقيق نزواتهم، والقضاء على خصومهم، الدين ما ليس منه لتحقيق نزواتهم، والقضاء على خصومهم، وهذه الحقيقة تجعل بيان جوهر الموقف الإسلامي من التعددية السياسية باعتبار حق الاختلاف حقاً إنسانياً أصيلاً ألزم الآن منه في أي وقت مضى.

والسؤال الذي يجب أن نسأله لأنفسنا هو: ما الذي توجبه النصوص أو الأصول الإسلامية على الناس في حياتهم السياسية؟

وما الذي منعتهم منه؟ وهل حـددت لهـم طرقاً معينـةً لبلـوغ مـا توجبه أو لتجنب ما تمنعه؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال، أو هذه الأسئلة، ينبغي أن نقرر أن: الذي أوجبته الشريعة (المصادر أو الأصول) يجب الوقوف عنده، ولا يجوز التحلل منه. وعدم العمل به معصية مستمرة، لا تتقادم ولا يسقطها مرور الزمان أو مضي المدة، لأن النصوص لا يلغيها الإهمال، ولا يفقدها قوتها الملزمة عدم الإعمال. ولقد أوجبت النصوص القرآنية والنبوية ما أسلفنا بإيجاز ـ ذكره وذكر أدلته من القيم السياسية.

27- فكيف يمكن في مجتمع اليوم تحقيق هذه القيم السياسية دون أن نقرر أن التعددية السياسية ضرورية لحمايتها وممارستها، وكفالة الحقوق المتصلة بها.

إن الناظر في أصول الإسلام (مصادره) لا يجد إلا مثل هذه القيم الكلية التي توجبها نصوص يبلغ عموم ألفاظها مبلغاً لا يكاد يفيد المجتهد بشيء، في سبيل تنظيم وضعها موضع التنفيذ.

وتبقى بعد ذلك الوسائل التي تُبدعها الأمة لتحفظ لنفسها حقها في العيش تحت لواء هذه القيم الإسلامية، ولتحول بين الحاكمين وبين الاستبداد والطغيان، سواء أكان هذا الطغيان باسم الدين أم كان بأي اسم آخر لمسمى سواه.

والوسائل (بداهة وضرورة) تختلف من عصر إلى عصر، ومن قوم إلى قوم، ولا تثريب على أهل بلد إسلامي إن رأوا اتخاذ ما لا يحتاج إليه أهل بلد آخر، أو ابتدعوا ما لم يسبقهم إليه سابق، واقتبسوا من تنظيم غيرهم ما يحفظ لهم حقوقهم، ويصون عليهم حرياتهم وحرماتهم.

ومن الكلمات المضيئة لواحد من كبار علماء الإسلام (في عصوره كلها)، قوله: "وتقسيم بعضهم (أي بعض العلماء) طرق الحكم إلى شريعة وسياسة... كتقسيم غيرهم إلى شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل... وكل ذلك التقسيم باطل.

بل السياسة، والحقيقة، والعقل، كل ذلك ينقسم إلى أمرين: صحيح وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة، وليس تقسيماً لها، والفاسد ضدها ومنافيها... وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها "(١).

٤٤- والمشتغلون بالفكر السياسي الإسلامي، والمهتمون به، يواجهون شبهتين تتداولهما بعض تعبيرات الإسلاميين في مسألة التعددية السياسية أو الحزبية (بالتعبير الأكثر شيوعاً) وهما شبهتان مردودتان، لا أثر لأيهما في صحة ما قررناه.

<sup>(</sup>١) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ٤ / ٣٧٥.

الشبهة الأولى: هي قول بعض الباحثين إن الإسلام لا يعرف الحزبية، هي حجة لا معنى لها، إذ لا دلالة في العدم. أعني أن عدم معرفة (الإسلام) شيئاً ما تعني أحد أمرين: إما عدم وجود نص مقرر له في أصول الإسلام، وإما أن المسلمين لم يمارسوه في تاريخهم.

فإذا كان المراد هو المعنى الأول، فإن سكوت النصوص، يعنى إباحة المسكوت عنه ما لم يكن من الأمور التي لا يستقل العقل بإدراكها (كالعبادات)، فعندئذ يكون سكوت النص دليلاً على عدم مشروعيتها.

ولا مراء في أن مسألة التعددية السياسية ليست من نوع ما لا يستقل العقل بإدراك وجه المصلحة فيه، وليست من نوع العبادات والكفارات والمقدرات وما حرى مجراها، حتى يكون الوقوف عندما صرحت به النصوص هو الواجب فيها. بل هي من مسائل المصالح المتغيرة التي مبدؤها ومنتهاها إلى ما يقرره العقل البشري.

وإذا كان المراد هو المعنى الثاني: أن المسلمين لم يمارسوا الحزبية السياسية في تاريخهم، فإن ذلك أمر لا دلالة فيه، إن صح، وهو غير صحيح. لا دلالة فيه إن صح؛ لأن السكوت التاريخي لا يفيد حكماً بالإباحة ولا بالمنع. وكم من أمور قررها الصحابة مع قرب عهدهم برسول الله على، ولم يكن لها في عهده سابقة؟!

فما بالنا بحال المسلمين اليوم، بعد كل الذي أصابته البشرية، أو أصابها من تطور وتغير؟

وهو غير صحيح لأن تاريخ الإسلام عرف فِرقاً سياسيةً عِدة كالخوارج والشيعة والمعتزلة، وكل فرقة خرجت منها فرق متعددة، ولم يقل أحد إنهم بتحزبهم السياسي قد خرجوا عن الإسلام أو خالفوه.

بل إن صدر الإسلام قد اتسع لعشرات المذاهب العقيدية والمدارس الفقهية، ولم يُكفّر أحدٌ (من أهل العلم الصحيح) أحداً لمخالفته في المذهب العقيدي أو الفقهي، فكيف لا يتسع صدر الإسلام لاختلاف سياسي؟!

والتشيع، في مثل قوله تعالى: ﴿ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ وَالتشيع، في مثل قوله تعالى: ﴿ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [المؤمنون: ٢٣/٥٥]، وقوله سبحانه: ﴿ فَاخْتَلَفَ الأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾ [مريم: ٢٧/١٩]، وقوله: ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ فَ وَوَلِهُ بَعْلِيمٍ ﴾ [مريم: ٢٩/١٩]، وقوله: ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ فَي شَيْءٍ ﴾ [مريم: ٢٩/١٩]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ وَالْحَزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ [غافر: ١٤/٥]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّوُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٢/١٥].

والواقع أن هذه الشبهة محرد لعب بألفاظ القرآن الكريم؛ لأن

القرآن نفسه قد ذكر الأحزاب على سبيل المدح، كما ذكرها في معرض الذم، فمما ذكرت فيه الأحزاب مدحاً لها: قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وقوله سبحانه: ﴿ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبُ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وقوله سبحانه: ﴿ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وقوله سبحانه: ﴿ وقوله: ﴿ وقوله: ﴿ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [المحادلة: ١٢/١٨]، وقوله: ﴿ اللَّهِ مُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [المحادلة: ١٢/١٨]، وقوله: ﴿ اللَّهُ مَا الْمُفْلِحُونَ ﴾ المحادلة: ١٢/١٨].

فقصر الاستشهاد على استخدامات القرآن الكريم للفظ الحزب في معرض الذم أمرٌ لا يسوغ في منطق العلم، ولا تستقيم النتائج التي تترتب عليه في صحيح الاستدلال.

ولهذه الشبهة وجه آخر لا يقل تهافتاً عن وجهها الأول، ذلك أن بعض الإسلاميين العصريين يستدلون بالآيات التي ذكرت فيها الأمة موصوفة بأنها أمة واحدة على أنها تفيد عدم إباحة الإسلام للحزبية السياسية. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً الحزبية السياسية. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً الله وحدة والأنبياء: ٩٢/٢١]، والمراد في هذه الآية، وجميع الآيات الأخرى الجارية بحراها، وحدة الدين المتمثلة في إخلاص العبودية لله وحده، وعدم إشراك أحد معه أو من دونه. ومن ثم ففي الاستدلال بمثل هذه الآية على الوحدة السياسية في مقابلة إباحة التعددية السياسية، مغالطة صريحة، وتحميل لآيات القرآن الكريم فوق ما تحتمل.

27 - وقد سُئِلَ شيخ الإسلام ابن تيمية عن موقف الإسلام من الأحزاب، فأجاب بأن الأحزاب التي أهلها مجتمعون "على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نُقصان فهم مؤمنون لهم مالهم وعليهم ما عليهم. وإن كانوا زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواءً كان على الحق أم على الباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله ورسوله"(١).

وفي رأينا أنه حتى لو لم يقل أحدٌ هذا القول من قبل، فإن الاجتهاد المعاصر يجب أن ينتهي إليه ويقول به، ولذلك قلنا قديماً: "إن الأحزاب التي تدعو إلى خير وحق، ويؤدي وجودها إلى تحقيق مصالح الناس تدخل في نطاق قوله تعالى عن المؤمنين: ﴿ أُولَئِكُ حِزْبُ اللّهِ هُمُ الْمُفْلِحُ وَنِ اللّهِ وَسُوله وَاللّهِ اللّهِ اللّهِ اللّهِ اللهِ ورسوله والمحادلة: ٨٥/٢١]. والأحزاب التي تقوم على محادة الله ورسوله تدخل في وصف الله سبحانه وتعالى للضالين بأنهم: ﴿ حِزْبُ الشّيْطانِ ﴾ [المحادلة: ٨٥/١٩]. وكان من رأينا \_ ولا يزال \_ أنه لا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب فيها. وأنها يجوز لها، بل يجب عليها، أن تشترط على هذه

الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية واقتصادية واجتماعية أو غيرها. وليس في هذا ما يخالف أحكام الإسلام أو نصوصه القطعية.

بل إن رأينا أن وجود الأحزاب السياسية في الظروف الحالية للمجتمعات الإسلامية ضرورة لتقدمها، ولحرية الرأي فيها، ولضمان عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين، وهو استبداد واقع في جل هذه المجتمعات أو كلها.

وفقه القواعد الأصولية الإسلامية يقوم من بين ما يقوم عليه على قاعدة عظيمة "ما لا يتم الواجب به فهو واجب". فهل يمكن أن تقوم قائمة لنظام سياسي إسلامي في العصر الحاضر، وهو يُنكِرُ على الناس اختلاف الرأي، وهو فطرة، أو وهو يُنكِرُ على الناس حرية التعبير عن الرأي، وهي حق أزلي، أو وهو يُنكِرُ على الناس التحمع لبيان ما يرونه حقاً أو يعتقدونه باطلاً وهو أمر رباني؟!

إن الصحيح هو الجواب بالنفي على كل هذه الأسئلة. ويكون منطق المصلحة السياسية ومنطق القواعد الفقهية، والقراءة الصحيحة للنصوص والتاريخ، يكون ذلك كله شاهداً لضرورة التعددية السياسية من المنظور الإسلامي.

## المرأة والعمل السياسي

٧٤ - الحديث عن المرأة ودورها في حياتنا السياسية الحاضرة مطلوب ومهم في المجتمع الإسلامي كله؛ لأن المرأة المسلمة بين شقي رَحى، أو بين أمرين أحلاهما مر: بين فريق من أهل الرأي والقدرة على الفعل يرون أنها لا تصلح لشيء إلا إنجاب الأطفال ورعاية المنزل.

وأصحاب هذا الرأي يرون المرأة كلها عورة. وأنها المصدر الوحيد للفتنة. وأن خروجها من البيت لأي سبب كان هو أعظم عنة. وأن الذي أصاب المسلمين من فساد الدنيا والدين مرجعه كله إلى المرأة! وبعض هؤلاء يجاهر بأن عملها حرام. ومصافحتها حرام. والحديث معها في أي شأن حرام، أو قريب من الحرام.

وليس أشد خطأ من أصحاب هذا الرأي إلا أصحاب الرأي النقيض له؛ الذين يرون أن كل قيد متعلق بحشمة المرأة وحجابها أو عفتها وصيانتها: تخلّف ورجعية. ويدعون المرأة المسلمة إلى التشبه بنساء الغرب اللاتي لم يعد يحول بينهن وبين شيء مما

حرمه الله دين، ولا التزام خُلُقِي، ولا محاسبة اجتماعية، ولا روابط أسرية، فالعفيفة هناك حرة، والبالغة منتهى ما يبلغه بالإنسان تحلله من كل قيد حرة مثلها تماماً.

ولا يلوم أحد على أحد.

ومن أفضل المعالجات المعاصرة لهذه المسألة: معالجة فضيلة شيخنا حجة الإسلام محمد الغزالي في كتابه: (قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة)(1)، ومن قبله كتاب العلامة الشيخ مصطفى السباعي: (المرأة بين الفقه والقانون)، الذي أصبح منذ صدوره مرجعاً لكل من درس مسألة المرأة وأحكام الإسلام في شؤونها(٢).

وقد توج جهود المعاصرين في هذا الموضوع العمل العلمي الكبير الذي أخرجه للناس الأخ العزيز الأستاذ عبد الحليم محمد

<sup>(</sup>١) نشرته دار الشروق المصرية سنة ١٩٩٠م.

<sup>(</sup>٢) نشره المكتب الإسلامي في دمشق وبيروت مرات عديدة.

أبو شقة ـ رحمه الله ـ بعنوان: (تحرير المرأة في عصر الرسالة)، وهو موسوعة للآيات القرآنية وللحديث الصحيح، من البخاري ومسلم، ونادراً ما يعرِّج على غيرهما؛ ليبين كيف عالج الإسلام، في مصدره الأصلي القرآن الكريم، ثم في السنة الصحيحة، شأن المرأة. وقد فتح الباب لهذا البحث رصدِّيقُ حسن خان بكتابه: (حُسن الأسوة فيما ورد عن رسول الله في النسوة)، الذي جمع فيه عدداً من الأحاديث الخاصة بأحكام النساء وأوضاعهن (1).

14- والمقرر عند جمهور العلماء بالشريعة والمشتغلين بالفقه الإسلامي أن الأحكام التشريعية في جملتها وتفصيلها تقررت كما قدمنا للتحقيق مصالح الناس. وأن هذه المصالح ترجع في جملتها إلى حفظ ما يسمى بالكليات الخمس وهي (النفس والعقل والعرض والمال والدين)، ويضيف إليها بعض العلماء أصلاً سادساً هو (منع الفساد)(٢). وتحقيق هذه المصالح والتمكين لها يكون على وفق القواعد الإسلامية العامة التي يعتبر الالتزام بها واجباً على وفق المسلم.

والفقهاء يقسمون الواجبات الإسملامية إلى نوعمين: نموع

<sup>(</sup>١) الإسلاميون والمرأة، الدكتور محمد سليم العوَّا، دار الوفاء، المنصورة ٢٠٠٠م.

<sup>(</sup>۲) الموافقات للإمام الشاطبي ط دراز، ۱ /۳۸ و ۲ / ۱۰، وتبصرة الحكمام بمأصول الأقضية ومناهج الأحكام للقاضي ابن فرحون المالكي، ۲ / ۲۰۲.

يسمونه الواجب العيني وهو الذي يخاطب بفعله كل مكلف، فهو واحب خاص يجب أن يؤديه كل فرد قادر عليه كالصلاة والصوم والحج وما إليها. ونوع يسمونه الواجب الكفائي وهو الذي يتجه الخطاب التشريعي فيه إلى الأمة كلها، بحيث يجب على المحتمع المسلم أن يضمن أداءه بطريقة كافية لتحقيق غايته، وإلا بقي وجوب فعله قائماً على الأمة كلها، وتأثم إذا لم يكن من بينها من يقوم به، قياماً يحقق المقصود من التكليف به. ويمثلون له بالجهاد لحفظ البلاد وحفظ العقيدة، ويُدْخِل فيه الفقه المعاصر العمل الاحتماعي والسياسي كله، إذ يرمي في النهاية إلى حفظ سلامة المحتمع، وضمان تقدمه، ومنع الفساد من أن يسري فيه أو يستشري بين أفراده (١).

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أحد أهم فروض الكفاية، أو الواجبات الكفائية. وإذا كان العمل السياسي كله يدخل في دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويرمي إلى تحقيق الصلاح الاجتماعي، ومنع الفساد الاجتماعي، فإن البحث يجب أن يتجه نحو الأدلة القرآنية والنبوية الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لنتبين ما إذا كانت هذه الأدلة تتضمن التفريق

<sup>(</sup>١) محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة ١٧٢.

من أي وجه بين الرجال والنساء، بحيث يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل السياسي شعبة من شعبه، واجباً على أحد الفريقين دون الآخر، أم أن هذه التفرقة غير قائمة على أساس صحيح من الأدلة الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

93 ــ والتعبير في آيتي سورة آل عمران [١٠٤/٣] و١١٠] اللتين ذكرتهما آنفاً في شأن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلفظ (الأمة) يدل بالا ريب على شمول واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للنساء والرحال جميعاً. وأصرح من ذلك دلالة قول الله، تبارك اسمه، في سورة التوبة: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولِيكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ التوبة: ١٧١/٩]، فهذا أُولِيكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّه عَزِيزٌ حَكِيمٌ [التوبة: ١٧١/٩]، فهذا أُولِيكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّه عَزِيزٌ حَكِيمٌ [التوبة: ٢٧١/٩]، فهذا الرحال والنساء، سواء بسواء.

والقرآن الكريم يصف المؤمنين رجالاً ونساءً بأنهم: ﴿ وَالَّذِينَ يَخْفِرُونَ ﴿ ) يَخْفِرُونَ ( \* ) يَخْفِرُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفُواحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ ( \* ) وَالَّذِينَ اسْتَحَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمّا وَاللَّذِينَ اسْتَحَابُوا لِرَبّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمّا وَاللَّذِينَ اللَّهُمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُمُ اللَّهُ اللَّهُمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُمُ اللَّهُمُ اللَّهُمُ اللَّهُمُ اللَّهُمُ اللَّهُمُ اللَّهُ اللَّهُمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُمُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ ال

والنساء كذلك. فإن من خصائص الخطاب العربي القرآني، وغيره، أنه يشمل الرجال والنساء جميعاً، ويعمهم بالحكم الوارد فيه حقماً كان أو واجباً، فإذا كان الحكم خاصاً بالنساء أتى الخطاب العربي خاصاً بهن جمعاً أو إفراداً (١) كما قال الله تعالى: فيا نساء النبي لسنن كأحد من النساء إن اتقينت فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفا ها الاحزاب: المتول: في عال سبحانه حكاية عن بني إسرائيل قولهم لمريم البتول: في أخت هارون ما كان أبوك إمراً سوء وما كانت أملك بغيا هي الرجال والنساء في أصل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المناواة المنكر.

، ٥- وأشهر أحاديث السنة النبوية الصحيحة في شأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الحديث المتفق عليه عن أبي سعيد الحدري \_ رضي الله عنه \_ أن رسول الله والله والله المنكرة قال: "من رأى منكم منكرة فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده. فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيان". والمقرر عند الأصوليين واللغويين أن لفظ (مَنْ) من ألفاظ العموم التي يصدق ما بعدها على جميع الأفراد الذين يشملهم من غير استثناء

<sup>(</sup>١) محمد سليم العوًّا، الإسلاميون والمرأة، دار الوفاء ٢٠٠٠م، ٣٤.

ولا تخصيص إلا بدليل صريح على ذلك (١)، فإذا سبق لفظ (مَنْ) كلمة (منكم) - كما في الحديث - فإنها تشمل المؤمنين جميعاً رجالاً ونساءً بلا استثناء، لأنه ليس في موضع آخر من أدلة الشريعة - القرآن والسنة - ما يدل على هذا الاستثناء أو التخصيص.

ومثل هذا الحديث، ما رواه الإمام مسلم عن تميم الداري أن النبي النبي الله ولكتابه النبي الله ولأثمة المسلمين وعامتهم" (١٠). والمرأة والرجل سواء في مطالبتهم بالتدين بالإسلام والامتثال له، فبإذا كان (الدين) هو النصيحة، أي كانت النصيحة جزءاً لا يتجزأ منه وفرعاً لا ينفصل عنه، ومعلماً مهماً من معالمه حتى دل النبي الله الذي هو الدين، فكيف يصح أن يقال إن النساء لسن على الكل الذي هو الدين، فكيف يصح أن يقال إن النساء لسن مسؤولات عن أداء هذا الواجب؟ وهل العمل العام، كله أو جله، إلا نصيحة بوجه من الوجوه، وهي قيام بواجب من واجبات الدين؟ فمن الذي يستطيع حرمان النساء، بلا دليل ولا شبهة دليل، من أداء هذا الواجب؟

 <sup>(</sup>١) شيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية،
 بيروت ١٩٨٩م في مبحث ألفاظ العموم.

<sup>(</sup>۲) سبق تخریجه.

السنة مثل القرآن إذن في التسوية بين الرجال والنساء في إيجاب الأمر بالمعروف والنهسي عن المنكر عليهم جميعاً، وفي مطالبتهم بأدائه إذ جعلت الدين هو النصيحة، والدين هو موضع التكليف الكلي للرجال والنساء معاً.

العمل العام بسبب أنهن نساء. ويتأكد هذا بالسوابق الإسلامية الثابتة منذ عهد النبوة لمشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية، فقد الثابتة منذ عهد النبوة لمشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية، فقد كانت النساء يشاركن الرجال في جيوش رسول الله على أشق أنواع العمل العام، وأعظمها خطراً، وأكثرها تعريضاً للمرأة لما تتجنبه عادةً، أعني القتال الفعلي مع الجيوش الإسلامية (١)، ففي طبقات ابن سعد في ترجمة نسيبة بنت كعب الأنصارية ـ أم عمارة ـ أنها قاتلت يوم أحد، وأبلت بلاءً حسناً، وجُرِحُتْ اثني عشر جرحاً بين طعنة برمح أو ضربة بسيف، وأن النبي الله قال عنها يوم أحد: "ما التفت يميناً ولا شمالاً إلا وأنا أراها تقاتل دوني "(٢)

وذكر المقريسزي في (إمتاع الأسماع) قتال الصحابيات يوم حنين فقال: "وكانت أم عمارة في يدها سيف صارم، وأم سُلَيْم معها خنجر قد حزمته على وسطها وهي يومئذ حامل بعبد الله

 <sup>(</sup>١) للتوسع في هذا الموضوع راجع كتاب أخينا العلامة الأستاذ عبد الحليم أبو شقة،
 رحمه الله، تحرير المرأة في عصر الرسالة، جـ ٢ و٣.

<sup>(</sup>٢) طبقات ابن سعد، ٨ / ٤١٢. وحديث عمر رضي الله عنه في ١٥٥.

ابن أبي طلحة، وأم سليط، وأم الحارث \_ حين انهزم الناس \_ يقاتلن وأم عمارة تصيح بالأنصار: أيَّة عادة هذه، ما لكم وللفرار، وشدت على رجل من هوازن فقتلته وأخذت سيفه"(١).

وقد شاركت في غزوة خيبر مع النبي الله خمس عشرة امرأة هن: أم سنان الأسلمية، وأم أيمن، سلمى مولاة رسول الله، وكعيبة بنت سعد الأسلمية، وأم مطاع الأسلمية، وأمية بنت قيس الغفارية، وأم عامر الأشهلية، وأم الضحاك بنت مسعود الحارثية، وهند بنت عمرو، وأم عمارة بنت كعب، وأم سليط النجارية، وأم سليم، وأم عطية الأنصارية، وأم العلاء الأنصارية، وأم العلاء الأنصارية.

١٥- وقد شاركت النساء في الهجرة إلى الحبشة، وفي الهجرة إلى المدينة، والهجرة عمل سياسي يقوم به المهاجر عندما تضيق عليه أرضه الأصلية، وتحول بينه وبين أداء واجبات دينه، والعمل المنظم لنصرة عقيدته، وليست فراراً إلى أرض يتمكن المهاجر فيها من أداء العبادات فقط (٢).

<sup>(</sup>۱) راجع تحرير المرأة في عصر الرسالة، لعبد الجليم أبي شقة ـ رحمه الله ـ ۲ / ۲۱۸ ـ . ۲۲۲، وانظر طبقات ابن سعد، ۸ / ۹۲.

<sup>(</sup>٢) أحصاهن نقلاً عن طبقات ابن سعد عبد الحليم أبو شقة في المصدر السابق، ٢ / ٢٢١.

<sup>(</sup>٣) محمد سليم العوًّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، ٤٧،٤٤.

وقد وصف الأستاذ ظافر القاسمي ـ رحمه الله ـ في كتابه القيم: (نظام الحكم في الشريعة والتاريخ)، الأمر النبوي بالهجرة إلى الحبشة بأنه أول عمل سياسي قام به الرسول الماليان.

ويؤكد هذا الفهم للهجرة إلى الحبشة الدكتور نزار الحديثي في كتابه (الأمة والدولة في سياسة النبي على والخلفاء الراشدين) (٢)، فهو يعتبر الهجرة إلى الحبشة خطوة في سبيل بناء الأمة التي أقامت الدولة الإسلامية الأولى.

والهجرة إلى المدينة كانت عملاً سياسياً محضاً، فهي لـم يـؤذن بها إلا بعد الإذن للنبي على القتال، وقد قال النبـي على الأصحابه وهو يأمرهم بالخروج إلى المدينة: "إن الله ـ عز وجل ـ قد جعل لكم إخواناً، وداراً تأمنون بها"(٢).

٥٣- وقد شاركت المرأة في الشورى السياسية ففي صحيح البحاري (١)، وفي كتب السيرة المتعددة (٥) واقعة مشورة أم سلمة

<sup>(</sup>١) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، ط ١٩٧٤م، ٢٧ وما بعدها.

<sup>(</sup>۲) نىزار الحديشي، الأمـة والدولـة في سياسـة النبـي ﷺ والحلفـاء الراشــدين، بغــداد ۱۹۸۷م، ۸۰ وما بعدها.

<sup>(</sup>٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ٢ / ١٠٩ ط ١٩٨٧م.

<sup>(</sup>٤) الحديث رقم ٢٧٣١ و ٢٧٤٢.

 <sup>(</sup>٥) مثلاً الروض الأنف للسهيلي، ٢ / ٢٣٢، والسيرة الشمامية، ٥ / ٩٢، ط المجلس
 الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة ١٩٩٢م.

على رسول الله ﷺ يوم الحديبية في قصة مفصلة، جميلة، فليراجعها من أراد.

وأشارت أم سليم على رسول الله على يوم حنين بقتل الطلقاء (مسلمة الفتح الذين انهزموا يوم حنين فظنت هي أنهم سبب انكسار حيش المسلمين) فقال لها: "يا أم سليم إن الله قد كفى وأحسن"(١).

وأشارت حفصة بنت عمر بن الخطاب على أبيها أن يستخلف بعده رجلاً على أمر المسلمين فأبى وقال: "الله عز وحل يحفظ دينه، وإني لئن لا أستخلف فإن رسول الله على أمر يستخلف، وإن أستخلف فإن رسول الله على أن في الأمر سعة، أستخلف فإن أبا بكر قد استخلف"(٢). يعني أن في الأمر سعة، وبأي الهديين اقتدى فلا تثريب عليه.

وأشارت على أخيها عبد الله بن عمر يوم صفين أن يلحق بالناس وقت إبرام الصلح ففعل (٢).

وقد استخرج الأستاذ أبو شقة \_ رحمه الله \_ من الصحيحين عدداً من الشواهد الصادقة على مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية أثبتها في الجزء الثاني من كتابه. فمن ذلك

<sup>(</sup>١) صحيح مسلم، ٥، ١٩٦ من الطبعة التركية بالآستانة.

<sup>(</sup>۲) صحيح مسلم، ۲، ٥.

<sup>(</sup>٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٨/ ٤٠٧ و ٤٠٩.

مشاركتها في أداء واحب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومشاركتها في الدعوة إلى دين الله، ومشاركتها في أنواع مختلفة من أعمال الجهاد في سبيل الله، ومشاركتها في العمل المهني، ومواجهة بعضهن طغيان الولاة.

وقد روى الإمام مسلم في ذلك قصة أسماء بنت أبي بكر حين دخل الحجاج بن يوسف الثقفي عليها فقال لها: "كيف رأيتني صنعت بعدو الله؟ (يعني ولدها عبد الله بن الزبير)، قالت: رأيتك أفسدت عليه دنياه، وأفسد عليك آخرتك... أما إن رسول الله على حدثنا أن في ثقيف كذاباً ومبيراً (المبير: المهلك، إشارة إلى كثرة من قتلهم الحجاج). فأما الكذاب فقد رأيناه، وأما المبير فلا إخالك إلا إياه. فقام عنها الحجاج ولم يراجعها"(١).

٤٥- والمنصف يستيقن، حين يقف على الأدلة، التي ذكرنا خلاصة موجزة لها، والتي عدّها الأستاذ أبو شقة فبلغ بها نحو ثلاث مئة دليل من السنة وحدها، أن مشاركة النساء في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية أمر لا يمنعه الشرع. ولا يحول بين المرأة وبينه صحيح الفقه؛ مادامت ملتزمة بالزي الذي لا يخالف الحشمة الإسلامية الواجبة، وهو ما يغطي كل جسدها وشعرها، ولا يصف جسدها ولا يكشف عنه. ومادامت ملتزمة بالوقار

<sup>(</sup>١) صحيح مسلم، ٧/ ٩، وراجع فيما سلف، أبا شقة، ٢/ ٤٩ ـ ٥٥.

والصيانة والعفة التي تحفظ للمرأة كرامتها واحترامها في أي بحتمع توجد فيه. وليس وراء هذين القيدين شيء يمنع النساء من المشاركة في الحياة العامة بصورها كافة. وحين تمتنع المرأة عن ذلك لأسباب ترجع إليها مثل المشغلة بأمور أهم، أو الانصراف عن الحياة العامة لعدم الاهتمام بأمرها، أو عدم الرغبة في المشاركة فيها، فإن ذلك لا يضاف إلى الشرع ولا ينسب إلى الفقه، وإنحا هو موقف شخصي لبعض النساء، يتخذ مثله كثير من الرجال، وهو لا يحتاج إلى إلباسه ثوب الحكم الشرعي، أو تسويغه بادعاء نسبته إلى اجتهاد فقهي. وما يعرض لبعض النساء الراغبات في المشاركة في الحياة العامة من الطوارئ، المانعة عن العمل العام أصلاً، يحدث للرجال مثله. وحكم الرجال والنساء فيه سواء.

وإذا كانت هذه هي شهادة التاريخ الإسلامي الأول في العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة، وهي قاطعة في أن أحداً لم يمنع النساء من المشاركة في العمل العام بصوره كلها: من القتال في الميدان إلى إبداء الرأي عند طلبه، وبغير طلب أداءً لواجب النصيحة الملقى على عاتق المؤمنين جميعاً رجالهم ونسائهم. فإن الحق أن حواز اشتغال المرأة بالشأن العام، ومباشرتها النشاط السياسي أمر لا يتوقف على التاريخ وسوابقه، بل إنه يتوقف على الأدلة الشرعية وما يستخلص منها.

والصحيح في ذلك أنه ليس هناك دليل صحيح يحرم المرأة من أهليتها للعمل العام أو لتحمل تبعات المشاركة السياسية.

والأدلة الشرعية لا تفسرق في الوكايات بين الرحل والمرأة إلا تلك التفرقة المستفادة من قول رسول الله على الله المناه الله على الله المراهم امرأة "(١).

وأصح الأقوال في هذا الحديث أنه ليس على إطلاقه، بل هو مقيد. وأن المقصود به ـ على كل حال ـ هـ و الولايـة العامـة التي تسمى في فقهنا بالخلافة.

وليس يصح في الفقه ولا في مطلق الفهم أن المقصود به حرمان المرأة من أي ولاية من أي نوع حتى يحتج به على عدم حواز مباشرة المرأة نشاطاً سياسياً، وقد لا يكون في ذلك ولاية أصلاً.

وقد نقل المناوي في (فيض القدير شرح الجامع الصغير) أن الإمام الطيبي قال: "هذا إخبار بنفي الفلاح عن أهل فارس على سبيل التأكيد، وفيه إشعار بأن الفلاح للعرب فتكون معجزة"(٢)، وأخذاً من هذا القول ذهب الأستاذ خالد محمد خالد، رحمه الله،

<sup>(</sup>۱) رواه البخاري في صحيحه برقم (٤٤٢٥) وبرقم (٧٠٩٩) بسند واحمد عن أبي بكرة رضي الله عنه.

<sup>. 4. 7 /0 (1)</sup> 

إلى أن الحديث لا يتضمن حكماً شرعياً بل هو خبر كقول الله تعالى: ﴿ غُلِبَتِ الرُّومُ (\*) فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾ [الروم: ٢/٣٠-٣]، وأنه رأي للنبي ﷺ في شأن من شؤون الدنيا مثل رأيه في مسألة تأبير النخل وشبيهاتها، وأنها واقعة حال تخص (بوران بنت كسرى) دليل عرض القرآن الكريم قصة بلقيس ملكة سبأ عرضاً يفيض بمزاياها وعظمة عقلها، حتى أنقذت قومها من الهلاك المبين (۱).

ومن مثل هذا الفهم قول الشيخ محمد الغزالي، رحمه الله: "إن القصة ليست قصة أنوثة وذكورة، إنها قصة أخلاق وقدرات، ومواهب نفسية واستعدادات علمية قد تتوافر في المرأة ولا تتوافر في رجال كثيرين، إن امرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور!"(٢)

وقد ذكر الدكتور محمد فريد الصادق، في رسالته (الحقوق السياسية للمرأة) (۱) أدلة عديدة على جواز مشاركة المرأة في الحياة السياسية، وعلى وقوع هذه المشاركة فعلاً. فذكر بيعة النساء للنبي على وأنها لم تكن بيعة دينية فحسب، بل كانت بيعة سياسية كذلك، مستدلاً بقول القرآن الكريم: ﴿ وَلا يَعْصِينَكَ فِي

<sup>(</sup>١) خالد محمد خالد، الديموقراطية أبداً / ٢٢٥.

<sup>(</sup>٢) ملخص من كلامه في: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ٥٢ وما بعدها.

<sup>(</sup>٣) نال بها درجة الدكتوراة في الحقوق من جامعة القاهرة سنة ١٩٩٧م.

مَعْرُوفٍ ﴾ [المتحنة: ١٢/٦٠] مقروناً بقول النبي ﷺ عن الطاعة الواجبة للأمير: "إنما الطاعة في المعروف".

وذكر مشورة أم سلمة على النبي عَلَيْ يوم الحديبية، وقد تقدم الحديث عنها.

وذكر تولية أمير المؤمنين عمر بن الخطاب للشفاء بنت عبد الله الحسبة على السوق والحسبة ولاية عامة من ولايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (١).

وذكر تولية سمراء بنت نهيك الأسدية حسبة السوق، وأن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أعطاها سوطاً كانت تؤدب به المحالفين والمحالفات (٢).

وناقش الدكتور محمد فريد الصادق، في رسالته المذكورة، أدلة المانعين من ممارسة المرأة للنشاط السياسي، وانتهى إلى أنه ليس في

<sup>(</sup>۱) قال ابن حجر في الإصابة: "كان عمر يقدمها في الرأي ويرعاها ويفضلها، وربما ولاها شيئاً من أمر السوق" ٤ / ٣٣٣ من طبعة دار الكتاب العربي في بيروت، دون تاريخ، وفي الاستيعاب لأبي عمر بن عبد البر بهامشه في الصفحة نفسها النص نفسه. وفي أسلم بالخابة لابن الأثير أنها "أسلمت قديماً، وهي من المبايعات ومن المهاجرات الأول... وكانت من عقلاء النساء وفضلائهن...، وكان عمر رضي الله عنه يقدمها في الرأي ويرضاها". المجلد السابع ١٦٢ الترجمة رقم رضي الله عنه يقدمها في الرأي ويرضاها". المجلد السابع ١٦٢ الترجمة رقم رضي من طبع كتاب الشعب بالقاهرة ١٩٧٣،

<sup>(</sup>٢) قال ابن عبد البر في المصدر السابق ٣٢٨، إنها: "أدركت رسول الله ﷺ، وعُمرُت، وكانت تمر في الأسواق وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتضرب الناس على ذلك بسوط كان معها" ولم يذكر تولية عمر لها.

هذه الأدلة (نقلية وعقلية) ما يؤيد هذا المذهب أو يرجحه (١). ثم قال: "إن قصر الحقوق السياسية على الرجال دون النساء، أمر لا يقره الإسلام الصحيح الحريص على المساواة بين الرجل والمرأة، في التمتع بهذه الحقوق السياسية فليس الذنب ذنب الإسلام، وإنما هو ذنب بعض الذين يتحدثون باسمه "(٢).

فكيف يصح مع هذا الثابت بالنصوص والواقع في التاريخ، أن يُنكر على المرأة المشاركة في العمل السياسي؟

وهل هذا إلا أثر من آثار تحكيم واقع زمان معين، أو مكان بذاته، في الفقه على سعته، وفي تصويب آراء العلماء وتخطئتها على اختلاف العصور؟

٥٥- وقد تجدد الحديث عن هذا الأمر بمناسبة صدور مرسوم أميري في دولسة الكويت يجيز للمرأة ممارسة حقها في الترشيح لمجلس الأمة، وفي التصويت لاختيار النواب فيه، فعارض هذا الأمر فريق، وأيده فريق. وكان المثير للعجب أن كثرة المعارضين له كانت من التيار الإسلامي الذي تدل نصوص القرآن والسنة كما أسلفنا ـ وهي مصدر مرجعيته في الأمور كلها، على ثبوت

<sup>(</sup>۱) راجع الصفحات من ۷۸ ـ ۱۵۲ ـ ۱۵۳ من رسالة الدكتور محمد فريد الصادق سالفة الذكر.

<sup>(</sup>٢) السابق ١٦٢.

حق المرأة في الممارسة السياسية بلا تفريق بينها وبين الرجال، وسيقت حجج متعددة لهذه المعارضة، لا يثبت فيها على النقد شيء.

غير أن اللافت للنظر كان معارضة تيار (الإخوان المسلمين) في الكويت لهذا القرار الأميري على الرغم من أن الإخوان المسلمين في مصر قد أصدروا منذ سنة (١٩٩٤م) رسالة عن حق المرأة في الانتحاب، وفي عضوية المحالس النيابية، وفي تولي الوظائف العامة، انتهوا فيها إلى أنه "ليس ثمة نص في الشريعة الغراء يحجب (المقصود: يمنع أن تشارك المرأة في هذا الأمر، أي في الانتخاب). وإلى أنه ليس في النصوص المعتمدة ما يمنع تولي المرأة مهام عضوية المجالس النيابية وما يماثلها. وإلى أن مرد الأمر في تولي المرأة المقضاء هو إلى الاجتهاد. وأن الترجيح طبقاً للأسس الشرعية أمر وارد، ثم إن الواجب ابتغاء مصلحة المسلمين طبقاً لضوابطها الشرعية وطبقاً لظروف المجتمع وأحواله. وأن المرأة لها أن تعمل في الوظيفة العامة والأعمال المهنية".

فكيف ساغ للإخوان المسلمين في الكويت أن يناقضوا ما أباحه الإخوان المسلمون في مصر، وأن يحرموا ما حللوه، بل لقد سمعت بعضهم يصف \_ في حديث إلى إذاعة لندن \_ إعطاء المرأة حقوقها السياسية بأنه "مؤامرة على الإسلام"!!

والعجيب أن قطر وهي الجارة القريبة للكويت قد سبقتها في إعطاء المرأة حق المشاركة في الانتخابات والترشيح للمجالس البلدية، ولم يعترض أحد هناك على الرغم من وفرة العلماء الصالحين، وعلى الرغم من تشابه ظروف البلدين حالياً وتاريخياً. فهل يبيح الإسلام لنساء قطر ما يحرمه على نساء الكويت؟؟ ومثل ذلك يقال في مصر والجزائر والأردن والسودان وإيران وماليزيا وباكستان وعشرات البلاد الإسلامية الأحرى.

فلم يبق إلا أنه الحكم بالعادات والتقاليد، وتسويغها بحمل الدين نفسه عليها، وهو عكس ما يجب أن يكون.

٥٦ وليلاحظ المتابع لهذا الشأن أن القوى الإسلامية المهتمة بالشأن السياسي من أقصى الأرض إلى أدناها، قد اتخذت موقفاً ناقداً من الحكومة التركية السابقة، التي لم تسمح للنائبة مروة قاوقجي بالبقاء في مقعدها النيابي بسبب التزامها الحجاب. واعتبرت هذه القوى أن الموقف التركي يفضخ العلمانية المعادية للدين، المنكرة لحقوق الإنسان، ويهدر حق المسلمين الأتراك المقرر بالدستور والقانون للمواطنين كافة.

وفي مقابلة ذلك نرى موقفاً شديد التزمت، لا يدل عليه دليل صحيح، تتخذه القسوى الإسلامية في الكويت في قضية الحقوق السياسية للمرأة.

ومن عجائب ما وقع في هذا الشأن أن اقتراحاً عُرض، في المؤتمر الذي عقد بمناسبة بدء البث عبر شبكة الاتصالات الدولية المعروفة باسم (إنترنت) على موقع خاص بالإسلام "Islam Online.net"، لتدخل ضمن مجلس إدارة هذا الموقع سيدة ممن شاركن في تأسيسه، وتبرعن له بمئات الألوف من الدولارات، فاعترض عدد من الإسلاميين الحاضرين على ذلك. واشترط آخرون أن تدخل امرأتان (لا واحدة) لأن هناك تصويت (ولابد) سيتم في المجلس، وقد رددت على الرأيين جميعاً، وأيدني معظم الحاضرين، وأقرت عضوية النساء في مجلس إدارة الموقع بعد لأي!(١).

٥٨ - وإذا كنا لا نستنتج من كل ما سلف بيانه وجوب ممارسة المرأة حقوقها السياسية، بل نرى جواز ذلك؛ فإننا نرى أنه إذا امتنعت بعض النساء عن هذه الممارسة، كما يمتنع كثير من الرجال، فإنه لا تثريب عليهن إلا بقدر ما تخسر الأمة من غيبتهن عن هذا الميدان، أو بقدر ما تفتح هذه الغيبة باباً لتقدم ذوي الاتجاهات المناهضة للإسلام على المؤمنين به، في الفوز بمراكز التأثير ومواقع صنع القرار.

<sup>(</sup>۱)عقد هذا الاجتماع في الدوحة يوم ٥ أكتوبر ١٩٩٩م/ الموافق ٢٦ جمادى الآخرة ١٤٠هـ.

وقد جرب الإسلاميون ذلك تجربة عملية معاصرة، فإن الإسلاميين هم أكثر الناس استفادة من الممارسة النسائية للحقوق السياسية، فتصويت المرأة للمرشجين الإسلاميين في انتخابات بحلس الشعب المصري سنة ١٩٨٧م وسنة ٢٠٠٠م، وفي انتخاب المرشحين للجمعية التأسيسية في السودان بعد حركة الفريق سوار الذهب، التي أسقطت حكم الرئيس السابق جعفر النميري، كان هو العامل الحاسم في نجاحهم. والأمر نفسه ينطبق على التصويت في انتخابات النقابات المهنية، قبل فرض الحراسة عليها في مصر، فكيف يعارض الناس ما يحقق مصالحهم ويعود عليهم بالفائدة؟ وهو في الوقت نفسه أمر تدل على مشروعيته نصوص الكتاب والسنة ونماذج التطبيق العملي في العصر النبوي!

وقد جعل الله سبحانه من الأوصاف الملازمة للمؤمنات والمؤمنات: أن بعضهم أولياء بعض، وبيَّن ولاية المؤمنين للمؤمنات وولاية المؤمنات للمؤمنين، بأنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأين تجد المؤمنات محفلاً أرحب وأوقع أثراً من المحالس النيابية في عصرنا الحاضر، للقيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هذه؟

9 ٥- والأصل الذي ينبغي أن نبدأ منه نظرنا في هذا الشأن كله هو قول القرآن الكريم: ﴿ إِمَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِساءً﴾ [النساء: 1/٤].

وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكْرِ وَأَنْشَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣/٤٩]. فهاتان الآيتان، ونظائرهما في القرآن الكريم، تؤكدان أن وحدة الأصل الإنساني، الذي تتفرع عليه المساواة بين الذكور والإناث في الحقوق والواجبات، هي القاعدة العامة التي الذكور عليها إلا ما استثني بنص خاص.

ويؤكد ذلك قول الرسول على النساء شقائق الرجال"(١)، والشقيق نظير ومثيل، ولابد من دليل قاطع، أو راجح في النظر الصحيح، يؤدي إلى عدم المساواة عند وجود سببها.

ومن أظهر صور المساواة بين الرجمال والنساء أن يتساووا في التمتع بالحقوق العاممة وفي أداء الواجبات العاممة، وهمي المساواة

<sup>(</sup>۱) رواه أبو داود في سننه (برقم ٢٣٣ في طبعة دار الكتب العلمية مع شرحه: عون المعبود بشرح سنن أبي داود لشمس الحق العظيم أبادي) وقد قال العلامة الشيخ محمود خطاب السبكي في شرحه المسمى: المنهل العذب المورود: "المراد هنا أنهن نظائر الرجال في الخلق والطبائع والأحكام، كأنهن شققن منهن، فما ثبت للرحال من أحكام يثبت للنساء إلا ما قام عليه دليل الخصوصية"، وقال الإمام الخطابي نحو هذا، كما نقله في عون المعبود ١/٥٧٠. وهو مروي أيضاً عن عائشة رضي الله عنها، في مسند الإمام أحمد يرقم ٢١١٨٥ عن طبعة المكتب الإسلامي ببيروت سنة عنها، في مسند الإمام أحمد يرقم ٢٦١٨٥ عن طبعة المكتب الإسلامي ببيروت سنة

التي حاصلها أن يكون للمرأة الدور الذي تؤهلها له مكناتها العقلية والشخصية في حياة مجتمعها، شأنها في ذلك شأن الرجل سواء.

والموقف الفقهي التقليدي في مسألة الدور السياسي للمرأة يحسم القضية، بأن المرأة لا شأن لها بالسياسة، وأن غاية ما يطلب منها أن تقوم به إن استطاعت في نظر أصحاب هذا الرأي، هو أن تصون بيتها وتربي أولادها.

وبعض أنصار هذا الرأي يستدلون بالحديث غير الصحيح: "شاوروهن وخالفوهن"(١). وهو حديث لا تصح نسبته إلى الرسول المالي، ولا يجوز أن تستمد منه حجة.

وقد كان الرسول على يستشير زوجاته في الأمور العامة ويأخذ بقولهن أو رأيهن، فكيف يقول هذا الكلام ثم يكون أول من يخالفه؟

<sup>(</sup>۱) هو باطل لا أصل له، نص على ذلك العلامة الشيخ مرعي بمن يوسف الكرمي في الفوائد المجموعة (بتحقيق أخينا العلامة الشيخ محمد الصباغ) ط دار الوراق بالرياض سنة ١٩٩٨م، وهو فيها برقم ٢٦ ص ٩٩؛ ونص على عدم صحته السخاوي في المقاصد الحسنة برقم ٥٨٥ ص ٢٤٨ ط دار الكتب العلمية في بيروت ١٩٧٩م؛ وملا علي القاري في الأسرار المرفوعة (بتحقيق العلامة الشيخ مد الصباغ) ط مؤسسة الرسالة سنة ١٩٧١م برقم ٢٤٠ ص٢٢٧؛ والعجلوني في كشف الخفا ومزيل الإلباس، ط دار إحياء التراث العربي (المصورة) برقم في كشف الخفا ومزيل الإلباس، ط دار إحياء التراث العربي (المصورة) برقم ٢٤٠٠، ٢ / ٣.

والمعترضون على ولاية المرأة للمناصب السياسية يحتجون بحديث الرسول على: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"(١) .

وهذا الحديث (وقد بينا حقيقة معناه فيما سبق) لا حجة فيه لأن الأمر الذي يشير إليه هو أمر الولاية العامة التي ليس فوقها ولاية، وهي الخلافة أو الرئاسة العامة للدولة الإسلامية الواحدة التي تضم العالم الإسلامي كله. وهي دولة لم تعد موجودة الآن، ولا يتوقع أن توجد في المستقبل البشري المنظور.

واختصاصات (ولي الأمر) فيها وشروط ولايته بشمولها وسعتها واتصالها بجميع المجالات بما فيها الإمامة في الصلاة وقيادة الجيوش والاجتهاد الفقهي المطلق ورئاسة القضاء، لم تعد متوافرة في أحد من الحكام اليوم. ولو ادعاها لنفسه أحد لكان الإسلاميون هم أول من يعترض عليه ويأبي التسليم بها له.

فالحكام اليوم جزء من مؤسسة. والحكم نفسه مؤسسة من مؤسسات عدة، تتوزع بينها السلطات والصلاحيات التي كان يجمعها في يده الحاكم الفرد، أياً كان اسم حكمه ولقب سلطانه.

ولا بأس من حيث الأهلية والكفاءة أن تتولى المرأة بعض هذه السلطات (ولو كانت رئاسة الدولة) لأن أيّاً من تلك السلطات

<sup>(</sup>١) رواه البخاري وسبق ذكره.

(بما فيها الرئاسة نفسها) لا تمثل (الأمر) الذي يدل الحديث على عدم فلاح من يولونه لامرأة.

ولأن (الأمر) في الحديث بمعنى الولاية العامة فقد أباح بعض الأئمة للنساء بعض الولايات الخطيرة فهي تلي القضاء عند أبي حنيفة فيما تجوز فيه شهادتها، وقال الطبري تلي القضاء والإمارة، وهي رواية عن الإمام مالك أيضاً (١).

لذلك فإنني لا أرى مانعاً شرعياً من ولاية المرأة أي منصب تؤهله لها كفاءتها وقدرتها وثقة الناس (الناحبين) فيها إذا كان من مناصب الانتحاب، أو ثقة المسؤولين عن التعيين إذا كان مما يعين له القائم به.

ولهذا الاجتهاد نظير في الفقه الشيعي المعاصر، فقد انتهى صديقنا العلامة الإمام محمد مهدي شمس الدين ـ رحمه الله ـ إلى مثله في كتابه: (أهلية المرأة لتولي السلطة) ـ وهو بحث مقارن بين الفقهين السني والشيعي، جمع فيه صاحبه بين علمي الرواية

<sup>(</sup>۱) نص على ذلك ابن حجر في فتح الباري، ٨ / ١٢٨. ولا تغتر بمن ينكر ولايتها في مذهب الأحناف، فقد نصت الكتب المعتمدة في المذهب على ذلك ومنها: الكاساني، بدائع الصنائع، ٧ / ٣ حيث قال: "وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد في الجملة، لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة إلا أنها لا تقضي بالحدود والقصاص، لأنه لا أهلية لها في ذلك، وأهلية القضاء تدور مع الشهادة". وابن نجيم في البحر الرائق ٢ / ٢٨١ حيث ينفي اشتراط (الذكورة والاجتهاد) في القاضى.

والدراية، فذهب إلى أن لفظ "لن يفلح قوم..." لا يفيد بطلان ولاية المرأة من الناحية الشرعية. وإنما غاية ما يفيده خطأ الاختيار، أو عدم ترتب الغرض عليه. فهو من قبيل قولك: "لن يفلح من اتجر في الصيف ببضاعة الشتاء"، فإنه يعني لن يربح المقدار المناسب، ولكنه لا يفيد فساد البيع قطعاً.

ثم فرق بين الولاية الاستبدادية (الكسروية) وبين ولاية الأمر في الدولة التي تديرها المؤسسات، وتمارس فيها السلطات والصلاحيات عن طريق الشورى، فأبطل الولاية الأولى سواء أكان الحاكم رجلاً أم امرأة، وأجاز الثانية للرجال والنساء جميعاً(١).

• ٦- ويستدل المانعون قيام المرأة بالمساهمة في العمل العام: السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والمانعون لتوليتها المناصب السياسية والقيادية العامة، بعدد من آيات القرآن الكريم يذهبون إلى أنها تؤيد دعواهم، وبيان النظر الصحيح في هذه المسألة يقتضي التعرض لمدلول هذه الآيات، والتعرف على الحكم الشرعي المستفاد من كل منها لنتبين مدى صحة نسبة هذا المنع إلى نصوص القرآن الكريم.

<sup>(</sup>١) آية الله محمد مهدي شمس الدين، رحمه الله، أهلية المرأة لتولي السلطة، ١٩٩٥م، ١٢ وما بعدها، ويجب مراجعة كتابيه الآخرين: حق العمل للمرأة، والستر والنظر، وكلها من منشورات المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت.

فأما الآية الأولى التي يستدلون بها على ذلك فهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَلَهُ مَثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّحالِ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّحالِ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّحالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةً وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٨/٢].

وهذه الجملة جزء من آية واردة في سياق آيات الطلاق من سورة البقرة، بل في سياق آيات تتعلق بالحياة الزوجية: نشأتها، وممارستها، وانتهائها بالطلاق، ثم استئنافها بعده (مع الزوج نفسه) أو مع زوج جديد. وفي هذا السياق يجد المسلم تحريم نكاح المشركين [البقرة:٢/٠/٢]، وحكم العلاقة الزوجية في أثناء الدورة الشهرية للمرأة [البقرة: ٢/ ٢٢٢]، والإشارة إلى سبب إباحة الجماع [البقرة: ٢ /٢٢٣]، ثم تمهيد لتغيير الإسلام حكم الإيلاء [البقرة: ٢٢٤/٢ ـ ٢٢٥] ثم بيان الحكم الجديد للإيلاء [البقرة:٢/٢٦ ـ ٢٢٦] (وهو أن يقسم الرجل ألا يقرب زوجته ولا يطلقها فتبقى معلقةً إلى أن يموت أحدهما، فحرم القرآن ذلك وجعل غايته أربعة أشهر، إما أن يعـودا بعدهـا إلى الحيـاة الطبيعيـة بينهما، وإما أن يطلقها). ثم الحديث في [البقرة: ٢/ ٢٢٨] عن عدة المرأة بعد الطلاق، وهي الآية التي فيها الجملة التي يحتجون

ونص الآية كاملاً هو: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَـتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَـةً قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرادُوا اللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرادُوا الصَّلاحاً وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٨/٢].

ثم يتلو هذه الآية تحديد مرات الطلاق، وبيان كونه يصبح بائناً (نهائياً) بعد المرة الثالثة، والنهي عن الإضرار بالنساء والعدوان عليهن، ثم أحكام الرضاعة للصغار والفطام، ثم عدة المتوفى عنها زوجها، وجواز التعريض دون التصريح بالخطبة في أثناء عدة الوفاة، وحكم المتعة للمطلقات، وحق المطلقة قبل الدخول في نصف المهر المسمى [الآيات: ٢٢٩/٢ ـ ٢٣٣].

فما معنى قول القرآن الكريم: ﴿ وَلِلرِّ جالِ عَلَيْهِ مَنْ دَرَجَةً ﴾ في هذا السياق؟ وهل يجوز أن يفهم من هذا القول تحريم اشتغال المرأة بالعمل السياسي أو تحريم توليها منصباً معيناً سياسياً أو قضائياً؟

إن السائد عند المفسرين أن معنى الدرجة يساوي معنى القوامة التي ورد ذكرها في الآية الثانية التي يحتجون بها [النساء:٤/٤٣] وهو معنى سوف يتبين لنا قريباً أنه لا علاقة لـه بالعمل السياسي ولا بولاية المناصب العامة (١).

<sup>(</sup>۱) انظر تفسير المنارط هيئة الكتاب ۱ / ۳۰۱، وأحكمام القرآن للجصاص، ۱ / ۳۷۱.

ولكن النظر في سياق الآيات التي وردت هذه الجملة في أثنائها لا يبعد أن يرجح كون (الدرجة) هي الحق في إعسادة الحيساة الزوجية إلى أصلها بعد أن فسخها الرجل بالطلاق. أو كمون (الدرجة) في الحق في الطلاق نفسه بعد الرجعة، بدليل حديث الآية التالية لها عن عدد مرات الطلاق وما يجوز بعد الثانية وهو إما: ﴿ فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفِ أَوْ تُسْرِيحٌ بِإِحْسَانِ ﴾ [البقرة: ٢٢٩/٢]. وعدم جواز استرداد المهر كله أو بعضه، وجبواز الخلع (وهبو التفريق بين الزوجين بطلب المرأة، نظير مال هـو رد المهـر الـذي دفعه زوجها، وبعد الخلع لا يحق لـلرجل مراجعـة مختلعتـه بإرادتـه المنفردة). فالدرجة الواردة في الآية الكريمة هي ـ في هذا السياق \_ حق متعلق بإنهاء عقد الزواج (بالتطليق) بإرادة أحد طرفيه، وهــو أمر لا يجوز في سائر العقود، أو في العودة إلى الحياة الزوجية بإرادة من أنهى العقد نفسه وحده (المُطلِق) على خلاف سائر العقود كذلك. وقد نقل ابن الجوزي هذا الرأي (في زاد المسير في علم التفسير) عن بعض السلف(١). ونقله القرطبي في تفسيره عن الإمام الماوردي الشافعي(٢). ونقل في الموضوع نفسه عن عبد الله ابن عباس أنه قال: "الدرجة إشارة إلى حضّ الرجال على حسن العشرة والتوسعة على النساء في المال والخلق".

<sup>(1) 1/117.</sup> 

<sup>(</sup>٢) القرطبي، ٣ / ١٢٥.

ثم نقل قول ابن عطية (من علماء المالكية وأئمة التفسير الأندلسيين): "وهذا قَوْلٌ حَسَنٌ بارع".

ونقل ابن عطية في سيره عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (وهو أحد أتباع التابعين الذين يكثر النقل عنهم في تفسيره) قولمه إن: "الدرجة ملك العصمة وأن الطلاق بيده"(١).

فليس في الآية دليسل على منع المرأة من العمل السياسي أو سلبها حق الولايات العامة، على المعنى الذي استظهرناه من السياق. وليس فيها دليل على ذلك أيضاً، على المعنى الذي يراه معظم المفسرين، إذ يصرفونها إلى القوامة في شأن حقوق الزوجية دون سواها.

وأما الآية الثانية التي يستدل بها لحرمان المرأة من حق الولاية للمناصب العامة وهي قول الله تعالى: ﴿ الرِّحالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضِ وَبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمُوالِهِمْ فَالصَّالِحاتُ قانِتاتُ حافِظاتٌ لِلْغَيْبِ بِما حَفِظَ اللَّهُ وَاللاِّتِسي فَالصَّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَيْبِ بِما حَفِظَ اللَّهُ وَاللاِّتِسي فَالصَّالِحانُ نَشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ قَانِ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً ﴾ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً ﴾ والنساء: ٤٤/٤]. وهذه الآية الكريحة واردة في سياق بعض أحكام والنساء: ٤٤/٤].

<sup>(</sup>١) المحرر الوحميز لابن عطيمة ٢ /١٩٧، ط وزارة الأوقىاف المغربيمة ١٩٧٥م، وفي الصفحة نفسها تجد كلامه الذي نقله عنه القرطبي.

الزواج، وهو سياق مبدوء بالآية رقم [٢٠] من سورة النساء [٤] ومستمر إلى الآية رقم [٣٥] التي ترسم طريق الإصلاح بين الزوجين عند خوف الشقاق بينهما.

والقوامة على الغير هي التكفل بما ينصلح به حاله وشأنه (١)، والقيام على الشيء هو المحافظة عليه وإصلاحه (٢). فمعنى (القوامة) في الآية الكريمة هو قيام الرجال بحقوق النساء التي على الأزواج. وقد يصح أن يقال إن معناها قيامهم، ولو لم يكونوا أزواجاً، بحقوق النساء كقيام الأب والأخ وغيرهما بحقوق من يليهم من النساء من الأم والأخوات وأمثالهن.

فلا يصح الاستدلال بهذه الآية الكريمة أيضاً، ولا يمعنى القوامة فيها، على حرمان النساء من المشاركة في العمل العام، وحق تولي مناصبه التي تؤهلهن لها كفايتهن وقدرتهن وعلمهن، فالقوامة خاصة بالعلاقة الزوجية، أو بالعلاقة العائلية، وليست عامةً في كل شأن من شؤون الحياة. ومعناها أداء حقوقهن، وليس معناها منعهن، أو الحجر عليهن، فيما لا تمنع منه نصوص القرآن وصحيح السنة.

<sup>(</sup>١) تاج العروس، ٩/ ٣٩.

<sup>(</sup>٢) لسان العرب، طبعة دار المعارف، ص ٣٧٨١.

وأما الآية الثالثة التي يستدلون بها على دعواهم فهي قول الله تبارك و تعالى: ﴿ وَقُرْنَ فِي بُيُوتِكُنَ وَلا تَبَرَّجُنَ تَبَرُّجُ الْجاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴾ [الأحزاب: ٣٣/٣٣].

والاستدلال بهذه الآية غير صحيح أصلاً، فإنها خطاب لنساء النبي عَلَيْ يبدأ بقوله تعالى: ﴿ يَا نِساءَ النّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِهَاحِشَةٍ مُبَيّنَةٍ يُضاعَفْ لَها الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللّهِ يَسِيراً ﴾ مُبَيّنَةٍ يُضاعَفْ لَها الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللّهِ يَسِيراً ﴾ [الأحزاب: ٣٠/٣٣]، وينتهي بقوله تعالى: ﴿ وَاذْكُرْنَ مَا يُتلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللّهَ كَانَ لَطِيفاً حَبِيراً ﴾ بيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللّهَ كَانَ لَطِيفاً حَبِيراً ﴾ [الأحزاب: ٣٤/٣٣]. وفي أثناء هذا السياق يأتي قول الله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تُبَرَّحُنَ تَبَرُّجَ الْحَاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ اللّهَ وَرَسُولَهُ إِنّما يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ السّها فَي اللّه لِيُذَهِبَ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴾ [الأحزاب: ٣٣/٣٣].

فالخطاب خاص بأزواج الرسول والسي عاماً في نساء المسلمين كافة. والقدر العام فيه هو النهي عن التبرج، كما كانت نساء الجاهلية يتبرحن، وما بعده من الأوامر والنواهي لا علاقة له بالعمل العام (السياسي وغيره) الذي تؤديه المرأة وهي محتشمة، كما يأمرها دينها، ملتزمة أوامره ونواهيه كلها، فأين هذا القدر من منع المرأة من تولي المناصب العامة أو الوظائف التي تؤهلها لها ثقافتها وتعليمها ومكناتها الشخصية؟

فإذن تبين مما سلف أن الآيات التي يستدل بها المانعون لمشاركة المرأة في العمل العام لا دلالة فيها، فيبقى معنا الأصل القرآني الذي أشرنا إليه: أصل المساواة بين الرجال والنساء في الخلق، وفي الحقوق والواجبات، وهو أصل دلت السنة النبوية القولية والعملية على احترامه، وعليه ينبني القول الصحيح بحق المرأة، كالرجل سواء بسواء، في المساهمة في العمل العام وولايته، لا تصرفها عنه ولا تمنعها منه إلا الصوارف الخاصة التي مثلها ما يصرف الرجل ويمنعه في ظروف خاصة عن ذلك العمل وولايته، أو الأوضاع الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية القائمة في زمان أو مكان بعينهما، وكل ذلك لا ينبغي أن يتهرب من حكمه بتحميل نصوص القرآن أو السنة، أو أحكام الإسلام عامة، فوق ما تحتمل ألفاظها، وما يدل عليه التطبيق النبوي لها. والفقيه والقاضي، وذو الرأي، مطالب بأن يختار أقرب الأقوال إلى الدليـــل الصحيح وأدناها إلى تحقيق المصلحة العامة، لا أن يختار ما يهواه، ولا ما يرضى الناس عنه.

\* \* \*

القسم الثاني

التعقيبات

أولاً تعقيب الدكتور برهان غليون على مبحث على مبحث الدكتور محمد سليم العواً

the state of the s

ثانياً تعقيب الدكتور محمد سليم العواً على مبحث على مبحث الدكتور برهان غليون

تعقيب على مبحث النظام السياسي في الإسلام للدكتور للدكتور محمد سليم العواً

الدكتور برهان غليون

## تجديد النظر في مكانة الدين في الدولة والمجتمع من الإسلام الدولة إلى الإسلام الجماعة

يمثل فكر الدكتور محمد سليم العوا نموذها ممتازاً للاجتهاد العقلي الحديث، الذي يدفع بالفكر الإسلامي المعاصر نحو آفاق ديمقراطية، لا تزال الغالبية العظمى من الإسسلاميين تـتردد في ولوجها أو تخشى من عواقب التسليم بها.

١- ومن الواضح أن هناك قدراً كبيراً من الاتفاق بين
 المفكرين الديمقراطين الإسلاميين والمفكرين الديمقراطين

العقلانيين، حول مجموعة واسعة من المسائل التي تتعلق بالنظام السياسي في الإسلام، والتي لا يزال هناك خلاف كبير بين الكثير من المفكرين الإسلاميين حولها.

ومن مسائل هذا الاتفاق أو التوافق وأهمها، ما يشير إليه هذا التيار الديمقراطمي الإسلامي من أن الفقه الإسلامي هـو التعبير البشري عن فهم النصوص القرآنية والنبوية، لا ينبغي المطابقة بينه وبين الأحكام الدينية بالمعنى القدسي للكلمة، كما يفعل قسم كبير من الرأي العام. ومن حيث هو كذلك يشكل الفقه ثمرة اجتهادات البشر، ولو كان ذلك بواسطة النصوص الدينية. ولا يمكن أن يكون بالتالي إلا التعبير التاريخي، أي المتبدل والمتنوع، عن النظمام القانوني المطبق في أرض الإسلام الواسعة والمترامية الأطراف، وبين المسلمين المكونين من جماعات ذات ثقافات متعددة وخاضعة لظروف وشروط حياة مختلفة، كما أنها ذات موارد مادية وأدبية متباينة ومتنوعة أيضاً. فلا ينبغسي والحال هـذه أن يختلط مع المبادئ الإيمانية ولا أن يفصل عن السياقات التاريخية. ومنها أيضاً، أعنى مسائل الاتفاق التي لا تقل أهمية، تأكيد التيار الإسلامي الديمقراطي على عدم وجود نظرية للحكم أو لنظام الحكم السياسي في النصوص الدينية الأساسية. وهو ما يشير إليه الدكتور محمد سليم العوا بوضوح شديد عندما يكتب (رأن

الصحيح هو أن القرآن الكريم والسنة النبوية لا يتضمنان نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل يجب على المسلمين في كـل العصـور الالتزام به والوقوف عند حدوده...). ويوافق هذا الموقف ما جاء به، كما ذكره العوا نفسه، إمام الحرمين الجويني من أنه ((لامطمع في وجدان نص من كتاب الله في تفاصيل الإمامة)). وكذلك قول العوا في أن ((النظر في موروث الفقه السياسي وفي موقف الفقهاء المعاصرين من كثير من مسائله يؤكد ما أسلفناه من أن الأمر في الشأن السياسي كله أمر اجتهاد موكول إلى المؤهلين له من العلماء)). والواقع أن الدكتور العوا، مثله مثل العديد من المفكرين الإسلاميين الديمقراطيين، لا يحيد عن الفكر السياسي الديمقراطي الحديث عندما يرفيض أن ينفرد شخص أو حزب أو جماعة أو طائفة بحكم الناس إلى ما لانهاية، وعندما يقرر أن تداول السلطة بالطرق السلمية هو وحده الـذي يحول بـين النـاس ومـآثم الجـور والظلم والاستبداد والاستئثار بالسلطة والثروة. ولا عندما يؤكد بوضوح كامل أيضاً أن تداول السلطة هذا لا يمكن أن يتحقسق إلا ((باتباع النظام المعروف بين الناس اليوم بنظام الانتخاب، شريطة أن يكون حراً لا شبهة فيه، وألا تمزور إرادة الناس بعد إبدائهما، وأن يتولى الحاكمون المنتخبون سلطتهم – أو ولايتهم – إلى أمـد معلوم)). مسايراً في ذلك كله الإمام الجويني في أن (( المسألة

السياسية كلها - أو جلها- مسألة اجتهادية ظنية، وهي بذلك تقتضي اجتهاداً متجدداً في كل عصر تتحقق به مصالح أهله).

ولا يختلف الأمر عن ذلك في ما يتعلق بما أطلق عليــه الدكتـور العوا اسم القيم الملزمة لأي سياسة تريد أن تكون إسلامية. فليست هذه القيم سوى المبادئ الديمقراطية ذاتها بعد ترجمتها إلى المصطلحات الإسلامية. ومن هذه المبادئ التبي يركز عليها مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعتبره المبدأ الأساسي الذي تتفرع عنه سائر المسادئ السياسية الإسلامية. وليس لهذا المبدأ من معنى سوى ما يمكسن أن نشير إليه بمصطلحات العلوم الاجتماعية الحديثة باسم المسؤولية العمومية. وهي تعنسي الواجب الذي يقع على كل فرد، بوصف مواطناً مسؤولاً، بالقدر نفسه الذي يسأل فيه كل مواطن آخر، في الالتزام والانخراط في قضايــا الشأن العام والدفاع عن المصالح العمومية أي، في الواقع، الانخراط في الممارسة السياسة والمدنية التي تعنى المشاركة في تحقيق المصلحة العامة وحمايتها والارتقاء بها، كشرط للارتقاء بشروط حياة الجماعة الوطنية ذاتها. وقد تعنى هذه المشاركة المساهمة الإيجابية والفعالة في التغيير والإصلاح، كما قد تعنى التفكير في الحلول الناجعة للمشاكل التي تواجهها المجتمعات، أو في رفع الأذي أو إزالة الضرر أو التجديد والإبداع. وقد رفع العرا من قيمة هذه

المسؤولية الوطنية، السياسية والمدنية، إلى أعلى مستوى أخلاقي ممكن عندما وحد، مستشهداً بالإمام الغزالي، بين هدفها وهدف النبوة. فمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يشكل في نظر الغزالي ((القطب الأعظم في الدين. وهو المهم الذي ابتعث الله لــه النبيين أجمعين). ومن هذه القيم السياسية الأساسية في الإسلام مبدأ الشورى التي يعتبرها واجبة للحاكم ابتمداءا وملزمة انتهاءا، (ربحيث لا يجوز للحاكم تركها وإلا كان عزله، على مذهب القرطبي - الذي يقتبس عنه - واجبا بلا خلاف. ومن هذه القيم أو المبادئ العدل. ((فليس للعدل مكانة في أي نظام بشري أو ديني مثل مكانته في الإسلام. وهو العدل في الحكم، والعدل في القضاء بين الناس، والعدل في الإدارة. ومن هذه القيم كذلك حرية الرأي السياسي التي تستمد من الحديث الشريف: الدين النصيحة، وأعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر. ومنها المساواة وعدم جواز التمييز بين الناس بسبب نسب أو حسب أو دين أو لون أو جنس. ومنها التقوى ومنها أخيراً المساءلة أو محاسبة المسؤول وصاحب السلطة عن عمله.

ويتفق هذا الفكر الإسلامي الديمقراطي أيضاً مع المفكرين الديمقراطين العقلانيين، أي الذين يعتمدون في تفكيرهم العقل والمحاكمة العقلية والفلسفية والعلمية مرجعاً لهم لا النصوص الدينية، على أهمية التعددية السياسية والحياة الحزبية وعلى التسليم بحق الاختلاف. ولا يمكننا إلا أن نشيد بما كتبه الدكتسور العوا في الفقرة ٤٢ عندما قال أن (رأسوأ صور الظلم وأفدحها وأبشع حالات الطغيان وأقساها، ما كان مستنداً إلى نظرة دينية يساء فيها استخدام نصوص الدين الصحيحة بتأويلها على وفق أهواء الظالمين، أو يدس فيها على الدين ما ليس منه لتحقيق نزواتهم والقضاء على خصومهم). وينطبق الأمر نفسه على موقف الدكتور العوا من مسألة مشاركة المرأة في الحياة العمومية المدنية والسياسية، بما في ذلك مسالة ولاية المرأة السياسية والقضائية، وعلى تفنيده القوي لحجج المحافظين من الإسلاميين وغيرهم. فهو يقتبس من النصوص ويذكر بمواقف كثيرة لا تترك بحالاً للشك في أن التسوية بـين الرجـال والنسـاء في إيجـاب الأمـر بالمعروف والنهسي عبن المنكبر، أي في العمل العمومي، وفي مطالبتهم بأدائه، هي القاعدة الدينية الصحيحة، مادامت النصوص ترى في الدين النصيحة، والدين موضع التكليف الكلي للرجال و النساء معاً.

تعبر هذه المواقف المتقدمة من دون شك عن الآفاق الواسعة المفتوحة اليوم في الفكر السياسي الإسلامي أمام تطور القيم الديمقراطية، ومن وراء ذلك تنامي تيار ديمقراطية إسلامية حقيقية

تساهم في إخراج الفكر العربي من محنة التعارض المرعب بين علمانوية رخيصة استهلاكية واستعمالية، وأصولية دينية عقيمة وارتدادية تنحو إلى المحافظة وتجميد الهوية الدينية بل تحجيرها.

ولعل ما يزيد من أهمية الجهد الذي قدمه الدكتور العوا وفضله أيضاً في هذا المجال، بالمقارنه مع ما

بذله ويبذله المفكرون العقلانيون والباحثون الاجتماعيون، هو أنه أثبت هذه المواقف والقيم والاختيارات انطلاقاً من النصوص الدينية واعتمد فيها آراء أكثر فقهاء الإسلام شهرة وصدقية، وبناها على حجم أصولية متينة يصعب على أصحاب النظرة المحافظة الضيقة الرد عليها أو الانتقاص من قيمتها الدينية.

٧- بيد أن هذا الاتفاق الواسع في العديد من المسائل المتعلقة بالنظام السياسي في الإسلام، ومن ورائمه بتطوير رؤية ديمقراطية عربية، لا ينبغي أن يمنعنا من الكشف عما يمكن أن يعتور هذا الخطاب الإسلامي الديموقراطي من نقاط ضعف، لا تظهر مباشرة في مضمون المواقف التي يتبناها بقدر ما تتجلى في الأسس العقلية التي يقوم عليها، وبشكل خاص في ضعف الاتساق النظري الذي يميز طروحاتها. وكلها نقاط ضعف مصدرها تطبيق أسلوب في النظر ومنهج في البحث والتفكير يساهم بالتأكيد في إضفاء الشرعية الدينية على القيم الديمقراطية لكنه لا يساعد على فهم الشرعية الدينية على القيم الديمقراطية لكنه لا يساعد على فهم

واستيعاب التحديات الحقيقية التي يطرحها أي تحول ديمقراطي عملي، كما أنه لا يفيد كثيراً في فهم المحتوى الجديد والحديث للنظام الذي تمثله والقيم التي تعيش عليها هذه الديمقراطية. وهو ما يؤثر بشكل كبير أيضاً على فهم خصوصية مسائل الدولة الحديثة وفي ما وراءها من مسائل السلطة والحزبية والممارسة السياسية والقانونية، أو مفردات السياسة كلها تقريباً وطبيعة الصراعات والتوترات المرتبطة بالديمقراطية نفسها ومتطلبات العمل من أجل تحقيقها في المحتمعات العربية.

فالتفكير الديمقراطي الإسلامي المذي يشكل تجديداً مهماً في الفكر الإسلامي المعاصر، عند العوا، كما هو الحال عند العديد من الإسلاميين الديمقرطيين أو النازعين إلى تبني الفكرة الديمقراطية الحديثة واستيعابها داخل مفاهيم الفقه الإسلامي، يعاني من مشكلة رئيسية وأساسية معاً هي أنه يتطور في أفق بناء الدولة الإسلامية أو دولة الإسلام والمسلمين، ومن منظور إقامة الحكومة الإسلامية. ولهذا السبب بالذات، يرتبط بالحديث عن الدولة الإسلامية الحديث عن الأمة الإسلامية أيضاً. وهو الإسلامية الحديث عن الأمة الإسلامية أيضاً. وهو يتوجه كذلك، بالضرورة، إلى المسلمين أو إلى نخبة إسلامية بهدف مساعدتها على بلورة رؤية صحيحة، إذا صح القول، لطبيعة الحكومة الإسلامية وأسلوب ممارستها للحكم وعلى تحسين فرصها للوصول إلى السلطة.

إن الدكتور العوا لا يحيد في مناقشته لمسألة السياسة في الإسلام عن الهدف الذي رسمه لنفسه وهو الوصول إلى بلورة سليمة لمفهوم السلطة الإسلامية، ولا ينظر إلى موضوع السياسة إلا من زاوية بناء هذه السلطة والدولة الإسلامية التي ترد على حاجات قيامها واستمرارها. فليس للسياسة عنده مقام آخر سوى الدولة ولا يكاد يكون فيها للفرد والمجتمع أثر أو تأثير. فهو عندما يثير مصحلة السياسة في الإسلام لا يتحدث عن قيم أو أفكار أو مواقف بمحتمعية أو فردية ولكنمه يتجمه مباشرة نحو الحديث عن الحكومة الإسلامية التي يرى أن مقصدها الأسمى هو تحقيق مصالح المحكومين وتمكينهم من القيام بواجنب الخلافة في الأرض. وهو في معرض إعلانه عن اتفاقه مع نظرية ولا ية الأمة التي انتهي إليها العلامة محمد مهدي شمس الدين، لما تحققه في نظره من رضي السنة والشيعة معاً، لا يخفي أنه بهذه النظرية ((تصبح الحكومة الإسلامية المقيمة للشريعة حكومة توليها الأمة وتغيرها الأمة بإرادتها الحرة). وتتيح هذه النظرية في رأي العوا للمسلمين (رتنظيماً يحقق المصلحة العامة للأمة، وهبي تفتح الباب لجواز اختلاف النظم السياسية من قطر إلى قطر، وفي ذلك كله رفع لإصر الجمود عن الناس وتيسير لإعمال أحكام الإسلام الكلية والتفصيلية دون انتظار لإقامة دولة الخلافة أو عسودة الإمام الغائب). وهو يعود إلى هذا المفهوم ذاته بصدد الحديث عن

الجزبية في الإسلام عندما يقول: ((وكان من رأينا ولا يزال أنه لا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب فيها. وأنها يجوز لها - بل يجب عليها - أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها. وليس في هذا ما يخالف أحكام الإسلام أو نصوصه القطعية)).

إذا كان من الواضح، إذن، أن الدكتور العوا ليس من أولئك الذين يقولون بوجود نظام للحكم في الإسلام، أو نظرية كاملة للسياسة الإسلامية، فهو لا يتردد في تأكيد ضرورة إيجاد نظرية إسلامية للحكم تعفينا من الاعتماد على الغير وتتماشى مع هويتنا وتعكس قيمنا ومبادءنا الاجتماعية والروحية. وليست هذه النظرية شيئاً آخر سوى الحكومة الإسلامية أو الدولة الإسلامية، لكن برؤية ديمقراطية.

فهي حكومة إسلامية من حيث أن المؤهلين لسن قوانينها هم أهل العلم والخبرة الدينية، وهو ما يتجلى في معرض شرحه لمعنى ((الإسلام دين ودولة)) عندما يقول: ((فحمل عبارة دين ودولة عندما يوصف بها الإسلام لا يصح إلا على محمل واحد، هو وجوب اجتهاد العلماء المؤهلين لذلك في المسائل السياسية، مما يتصل بسلطات الدولة الثلاث أو مما يتصل بعلاقات الدولة

الإسلامية بغيرها من الدول). وهمي دولة أو حكومة إسلامية لأنها قائمة على الشريعة واحترام أحكامها القطعية. وهكذا نستطيع أن نقرأ (الفقرة ٦): ((فالمقصود بكلمة دولة في هذا المقام هو الشريعة التي أقلها نصوص صريحة قطعية الورود والدلالة وأكثرها ظني فيهما أو في أحدهما، والفقه المبنى على النوعين معاً، وهو الاجتهاد البشري في فهم النصوص القرآنية والنبوية)... وهي إسلامية في مرجعيتها وقيمها الإسلامية الملزمة للحاكمين والمحكومين كما يقول. ففي معرض رده على أولئك الذي يريدون إقصاء المرجعية الإسلامية العامة عن الحياة القانونية والسياسية يقول ( الفقرة ١٢): ((وفرق ما بين مؤدى ما نقول نحن به من وجوب التزام المرجعية الإسلامية في شأننا الديني التعبدي وفي شأننا الدنيوي أياً كان بحاله، وبين ما تؤدي إليه عبارة (لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين) أن مذهبنا هو تنزيل أحكام الشرع الإسلامي منزلها. فحيث كانت قطعية الورود والدلالة التزمنا بها. وحيث كانت ظنيتهما، أو ظنية في أحدهما، اجتهد المؤهلون للاجتهاد في فهمها، ووسمعهم أن يختلفوا بالشروط المقررة للاجتهاد والاختمالاف في علم الأصول، أعنى علم أصول الفقه. وفي هذا الاجتهاد الذي قد تتباين نتائجه سعة وتيسير مما تضمنته مبادئ الشريعة بلا خلاف. أما الذي

تؤدي إليه العبارة النافية فأن لا يكون للإسلام – الشريعة والعقيدة – مكان في حياتنا الدنيوية. ومعاذ الله أن يقبل بذلك موحد).

ويؤكد استنتاجنا هذا بأن أمر الحرية والتيسير يتعلق بالأحكام التي لم يوجد فيها نص قطعي الورود، ويقتصر على دائرة المجتهدين المؤهلين الضيقة لا غير، ما جاء في الفقرة التالية رقم ١٣ ((من أن الأمر في الشأن السياسي كله أمر اجتهاد موكول إلى المؤهلين له من العلماء). هكذا تبدو ديمقراطية الإسلام الموعودة من جديد اسما من دون مسمى. فهي تفترض وجود الحتلافات وتعددية لكن ضمن المرجعية الإسلامية التي تعني (الفقرة ٤٦) (رأنه لا تثريب اليوم على دولـة إســـلامية إن هــي ســمحت بتعــدد الأحزاب فيها. وأنها يجوز لها - بل يجب عليها أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، (التشديد مني) ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية واقتصادية واجتماعية أو غيرها. وليس في هذا ما يخالف أحكام الإسلام أو نصوصه القطعية). ثم إن الأمر السياسي كله موكول لاجتهاد العلماء المؤهلين، ولعلهم جميعاً من رجال الدين.

فإذا أصبحت الدولة تعني الشريعة هنا، في مفهوم الإسلام دين ودولة، فمن الطبيعي أن لا تستقيم الدولة الإسلامية من دون الالتزام بالشريعة وتطبيقها، فهي مصدر شرعيتها وأساس قيامها

كدولة إسلامية لا كدولة ديمقراطية وحسب. وبسالرغم من أن في هذا التفسير الديمقراطي للحكومة الإسلامية تقدماً كبيراً على دعاة الدولة الإسلامية النافية لكل ما يخالف تأويل أو تفكير حاكميها، فهو لا يزال بعيداً عن أن يشكل أساسا لبناء دولة ديمقراطية أو لتوطين مفهوم الدولة الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر. فإذا كانت الشريعة القطعية هي قانون الدولة، وكان التخلي عن مبدأ تطبيق الدولة لهذه الشريعة القطعية يعنى أن لا يبقى للإسلام مكان في حياتنا الدنيوية، لم تعد هناك ديمقراطية ولكن دولة دينية بالمعنى الحرفي للكلمة، لأن القوانين التي تخضع لها الدولة ليست خاضعة لمناقشة وحكم الشعب نفسه، ولكنن مفروضة عليه من قبل بحتهدين لهم وحدهم الحق في تأويل النصوص الدينية. والواقع ان الأخذ بمثل هذه النظرية يلغى نظرية الدولة الحديثة نفسها، ويعيدنا إلى مفهوم الجماعة الدينية التبي لا ترى في الدولة إلا أداة لفرض عقيدتها وتعميمها وضمان توسعها وانتشارها. وفي أدنى الاحتمالات لا يمكن لمثل هذه المواقف أن تساهم في تطوير النظر في الدولة وآليات عملها الحقيقية. كما لا يمكن للدور الذي يعطيه الدكتور العوا لأصحاب الاختصاص من العلماء المؤهلين للاجتهاد في المسائل السياسية أن لا يذكرنا، نحن الذين اكتوينا بنار الدول العقائدية، بدور القيادة القطرية لحزب البعث الذي حكم في

سورية والعراق لأكثر من ثلاثة عقود، وهي القيادة التي اعتبرت نفسها هي أيضاً المؤهلة الوحيدة للاجتهاد في الأمور السياسية، فحجبت السياسة كليا عن الناس، من دون أن تكف عن الحديث باسمهم، بل قضت عليها وعلى المجتمع السياسي معها، وحولت البشر إلى قطيع من الأغنام المكروشة، حتى سقطت السلطة والدولة معها في بغداد واعترفت القيادة في دمشق بضرورة الفصل بين الحزب والإدارة (عام ٢٠٠٣).

والواقع، عندما ننظر للموضوع من هذه الزاوية، أي من زاوية السعي لبناء حكومة إسلامية ديمقراطية، تطرح علينا في نص الدكتور العوا أسئلة كثيرة ومحيرة. فعندما يقول (الفقرة ٢٣) (هكذا تصبح الحكومة الإسلامية المقيمة للشريعة حكومة توليها الأمة، وتغيرها الأمة بإرادتها الحرة)) فما الذي يعنيه هنا بالأمة وما هو بالفعل معنى الحرية، حرية الأمة إذا كانت الحكومة إسلامية ومقيمة للشريعة؟ هل يقصد أمة المسلمين أي الجماعة الإسلامية، أم الأمة بالمعنى السياسي التي تضم أفرادا متنوعين يجمعهم ما يمكن تسميته بالعقد الوطني أو السياسي، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية؟ وعندما يقول في الفقرة ٢٤ ((فأما القيم الإسلامية، فنعني بها أحكاماً ملزمة للحكام والمحكومين والفقهاء والمحتهدين على السواء. ذلك لأنها كلها محل نصوص صريحة في

القرآن الكريم والسنة النبوية). فمن هو الـذي يفسر معنى هـذه القيم الإسلامية التي تترتب عليها أحكام ملزمة؟ هل هو الحاكم أم الفقيه المجتهد أو المسلم البسيط أم الأمة أم السلطة أم محلس الفتوى الذي يفترض تأسيسه من العلماء المؤهلين؟ وعندما يتحدث الدكتور العوا عن مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكـر باعتباره القيمة الأساسية في السياسة الإسلامية، ويريد أن يبني عليه مبدأ التعددية الحزبية الحديثة، يصبح الأمر أكثر تعقيداً أيضاً. فقانون الأحزاب في كل دولة حديثة بحال صراع دائم بين السلطة العمومية وبين القوى الاجتماعية التي تريد لنفسها قدراً أكبر من الحرية، لكنه قانون يخضع في إصداره وتعديله إلى صيغ إجرائية واضحة يحددها بحلس تمثيلي منتحب. بالمقابل لا نعرف كيف نصوغ قانون الأمر بالمعروف والنهبي عن المنكر، ومن يحق لـه تفسير مقصده وتحديد مضمونه وما يترتب عليه من أعمال! والتجربة الوحيدة التي عرفها المسلمون في العصر الحديث لتطبيق هذا المبدأ كانت، لسوء الحظ، التجربة الوهابية التبي فسرته بما أدى إلى تكوين ميليشيات دينية مرتبطة بالسلطة تسوط الناس يوميا لتقودهم إلىأداء واجباتهم الدينية وتؤمن للحاكم حزءا من وسائل الردع والسيطرة السياسية. فمن يقرر في ما إذا كان واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يرتب على الحكومة أن

تنشئ مثل هذه الميليشيات الدينية، أم يقتصر في تطبيقه على الاعتراف بحق وجود معارضة في مواجهة الحكومة كما يفسره الدكتور العوا؟ ومن يستطيع أن يمنع الحاكم، أي حاكم، من استخدامه عند الضرورة لإخضاع المسلمين أنفسهم، كما حصل حتى الآن، وإكراههم على الطاعة والعمل بمقتضى كلام مرشد الجمهورية أو مفتي الدولة، مستفيداً بالضبط من فكرة أنه مبدأ إسلامي معترف به وقطعي الورود؟

من الواضح أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشكل مبدأ أخلاقياً مهما لأنه يعني التشجيع على جمل المسؤولية العمومية، لكنه لا يمكن أن يكون أساساً يعتمد عليه لتكوين حياة حزبية مستقرة وناجعة ونشيطة لا تختلط بالصراعات الدينية والنزاعات التأويلية حتى بين المجتهدين الأكثر تأهيلا. ويمكن إثارة الاعتراض نفسه بخصوص مبدأ الشورى. فهي قيمة أخلاقية عظيمة أيضاً لأنها تحث المسلمين، كأفراد وكجماعة، على عدم الاستبداد بالرأي والسعي، بعكس ذلك، إلى المشاورة والحوار والتفاهم قبل القرار. لكن من هو الذي يستطيع أن يقول أنا الوحيد الذي أملك الحق بتفسير معنى الشورى وأن أقرر في ما إذا كانت تعني مشورة أهل الحل والعقد أم مشورة المسلمين كافة أم مشورة أصحاب النفوذ والسلطان؟ في المجلس التمثيلي المنتخب هناك

على الأقل قاعدة واضحة لا تحتمل التأويل والتفسير، همي صوت واحد لكل مواطن، والأغلبية العددية هي التبي تحكم حتى يقرر الشعب بانتخابات دورية وضع حد لسياستها. وبالمثل ما ذا يعنى العدل في القضاء والإدارة والحكم من دون تحديد قواعد واضحة لتكوين السلطة، وقوانين ثابتة للأحوال الشخصية والجرائم والجنح والمحالفات، وتكوين هيئة قضائية قوية ومستقلة ونزيهة، وإيجاد نظام للدفاع يقوم عليمه محامون عامون وخماصون يتلقون تربية وتأهيلا قانونيين واضحين ومحددين؟! وهل يكفي لتأسيس مبدأ حرية الرأي، وهو واحد من مبادئ عديدة في الحريات العامة، الرجوع إلى الحديث الشريف ((الدين النصيحة))؟ وما الذي يمنع من يريد استحدامه لأغراض أحرى من القول بأن النصيحة تعنى هنا الدين أو الالتزام بأحكام الدين، وتكون النتيجة بالتالي العمودة من جديد إلى مسألة تعدد التفاسير والتأويلات واعتمادها على الاجتهادات الذاتية. وربما أدى بنا تفسير الحديث عند البعض إلى استخدامه لإلغاء معنى الحرية نفسها وفي مقدمها حرية الرأي والاعتقاد. وبالمثل، كيف يمكن بناء مبدأ التعددية السياسية على مبدأ شرعية الاختلاف والخلاف الفكري والعقيدي؟ وهل يقود (رالتسليم بالتعددية البشرية تبعاً للتسليم بحق الاختلاف بغير جهد كبير إلى التسليم بحق التعددية في المذهب السياسي)) حقاً؟ وهل التعددية السياسية مسألة فكرية أم مسألة تنظيمية تعكس نظرة

خاصة للسياسة وللمصالح الاجتماعية المتميزة ولحق جماعات المسالح، لا الجماعات الاعتقادية ولا المسلمين أو المسيحيين، بتنظيم أنفسهم حسب قانون الجمعيات المدنية والسياسية للدفاع عن مصالحهم الخاصة وخدمتها؟ وهل يوفر الحديث عن قبول الإسلام بالاختلاف المذهبي مسألة بناء نظام التعددية السياسي والرؤية المصلحية المادية الزمنية للصراع السياسي والاجتماعي؟ وعندما نقول ((الذي أوجبته الشريعة يجب الوقوف عنده ولا يجوز التحلل منه، وعدم العمل به معصية مستمرة لا تتقادم ولا يسقطها مرور الزمان أو مضى المدة، لأن النصوص لا يلغيها الإهمال، ولا يفقدها قوتها الملزمة عدم الإعمال)، فعلى من تقع هذه الواجبات أو من نقصد بتحمل هذه الواجبات: هل هو الفرد المسلم أم الجماعة أم الدولة؟ فالأمر ليس واحداً ولا بسيطاً. وليس للواجب المعنى ذاته إذا وقع العمل والتطبيق فيه على الفرد المسلم أو المجتمع المسلم من حيث هو جماعة حرة مدنية أو على السلطة العمومية أو الحكومة. ففي الحالة الأخيرة لا مهرب من العودة إلى مفهوم الدولة الدينية التي تعتبر عدم تطبيق الشريعة معصية مستمرة. وفي السياق نفسه نذكر ما كتبه الدكتور العوا في الفقرة ٤٦ حول حزب الله وحزب الشيطان معتبراً أن الذي يقف ضده الشرع ليس مفهوم الحزب نفسه ولكن حزب الشيطان. والسؤال من هو الذي يحق له أن يقرر من هو حزب الله ومن هـو .حـزب

الشيطان فيسمح بالأول ويمنع الثاني؟ هل هم العلماء أم الجماعة الإسلامية أم السلطة والدولة؟ والأمر نفسه ينطبق على مسألة تحرر المرأة أو مساواتها بالرجل. فهو يقول إن الشرع ينص على مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية لكن (رمادامت ملتزمة بالزي الذي لايخالف الحشمة الإسلامية الواجبة، وهو ما يغطي كل حسدها وشعرها، ولا يصف حسدها ولا يكشف عنه)) وهنا أيضاً يحق للمسلم البسيط أن يسأل من هو الذي يقرر معايير الحشمة الإسلامية؟ وهل ينبغي على المسلم الصالح أن يطالب بمنع المسلمات الذين لا يلبسن الحجاب مشلا من احتلال مناصب مسؤولية إدارية أو سياسية أو احتماعية؟

لا تستقيم كل هذه الطروحات مي مفهوم الدولة الديمقراطية، إن لم نقل إنها غير قادرة على إنتاج دولة إسلامية حتى غير ديمقراطية. إن أقصى ما يمكن أن تقود إليه هو دولة عقائدية من طينة الدول التقدمية التي عرفتها المنطقة العربية والعديد من الدول النامية في حقبة ما بعد الاستقلال، اقتداءاً بالتجارب الشيوعية. وهي دولة الحزب والجماعة التي تنجح في السيطرة على السلطة والتحكم بآلة الدولة بعد أن تحول الدولة نفسها إلى آلة محض.

ويبدو لي أن أقرب ما يمكن أن يكون لهـذه الديمقراطيـة الإسلامية التي يدعو لها الدكتور العوا هو نموذج الدولة الإسلامية

في إيران. فهي أيضاً تسمح بالتعددية ضمن المرجعية الإسلامية، كما تعترف بالحق في انتخابات عامة، وتقبل بوجود مجلس نيابي ممثل لفئات الشعب المحتلفة أو معبر عن هذه التعددية، لكنها تضع النظام كلمه، أو تحفيظ استمراره كنظام إسلامي بوضعه، تحت الوصاية الدينية للإمام أو للمرشد الديني. وبالرغم من أن النموذج الإيراني يمثل تقدماً كبيراً بالمقارنة مع نظام طالبان الذي قضت عليه القوات الأمريكية في أفغانستان، إلا أنه يظل نموذجاً للديمقراطية الملغومة والمفرغة من مضمونها الفكري والسياسي والاجتماعي معاً. وهو على جميع الأحوال نموذج يعيش أزمة مستعصية الحل تماما بسبب ازدواجية السلطة التبي يقوم عليها والتي تعيدنا إلى عهد الصراع القرسطوي بين الكنيسة والدولة. وهو ما يتجلى من خلال الصراع الملتهب بين مرشد الثورة الــذي يمثل الهيئة الدينية كنخبة حاكمة ويعتقد أنه هو صاحب اليد العليا في القرار السياسي، ورئيس الجمهورية الذي يمثل الدولة والإدارة ويريد لنفسه حرية الحركة في المناورة السياسية والاستراتيجية، وبالتالي التحرر من الوصاية العقائدية الدينية.

من الواضح أن كل ذلك لا يسعف الديمقراطي العربي أو المسلم المتطلع إلى حياة ديمقراطية كثيراً، ولكنه يعود بنا من جديد، من الإشادة بالعدل والمساواة والشورى والتعددية والحرية

كقيم عامة إلى مسألة بناء النظام السياسي والقضائي والقانوني، وإلى مسألة فصل السلطات وصدور السلطة العامة عن الإرادة الشعبية. وهنا نجد أنفسنا عارين أمام الفلسفة الديمقراطية الحديثة.

٣- لعل السبب الرئيسي الذي منع الدكتور العوا من إدراك غياب الاتساق في نظرية الدولة الإسلامية الديمقراطية وحرمه من الذهاب بأفكاره الديمقراطية إلى نهايتها الطبيعية، أي إلى فكرة تأسيس دولة ديمقراطية يعيش فيها المسلمون كمواطنين ويتعاملون معها على المستوى السياسي، من دون أن يمنعهم ذلك من الاستمرار في بناء حياتهم الأخلاقية والدينية والاجتماعية بحرية وحسب اختياراتهم الخاصة، هو أنه ظل ينظر إلى السياسة والأمة والحزب والدولة حسب مفاهيمها التقليدية. وربما كان التركيز على بناء دولة وإقامة حكومة إسلامية وما يعنيه ذلك من استعادة النموذج التاريخي القديم هو الذي جعله لا ينتبه إلى ضرورة التمييز، داخل مفاهيم الدولة والأمة والسياسة والقانون والحرب، بين مضامينها القديمة الوسيطة ومفاهيمها ومضامينها الحديثة. فبقى تطبيق الشريعة يحتل عنده مركز الوظيفة الرئيسية للدولة كما بقيت الأمة تختلط في هـذه الرؤية مع الجماعة الدينية أو جماعة المسلمين بشكل واضح، في حين لم تعد الفروق تبدو واضحة بين الدولة والسياسة والشريعة والقانون. والواقع أن معظم المسلمين لا

يزالون يستخدمون اليوم مصطلحات الدولة والأمة والسياسة والقانون بمعانيها التقليدية مع إطلاقها في الكثير من الحالات على حقائق العصر التاريخية، وهي بعيدة عن أن تغطيها تماماً.

هكذا كان من السهل أن تغيب عنا عناصر الجدة والتجديد والأصالة في معنى السياسة الحديثة، أي التي ولدت بعد الثورة السياسية التي تبلورت في القرن الثامن والتاسع عشر، والتبي جعلت من الممارسة السياسية مسألة وطنية أو شعبية تخص كافة الناس، كما وجهتها في اتجاه هدف أساسي هو تحرير الفرد أو بناء نظام الحرية الذي هو شرط قيام الفردية، بمعنى المواطنية. وتعنى المواطنية بناء علاقة حديدة بين الأفراد المشكلين للمجتمع الجديد لا تقوم على التماهي في العقيدة أو المشاركة في الدين، ولكن على التعاون في تحقيق المصالح الجمعية وفي مقدمها صيانة الحرية بوصفها القيمة الأساسية التي يقوم عليها النظام المواطني الجديد، ومصدر الشرعية لجميع القيم السياسية الأحرى. فهدف السياسة الحديثة الأول هو الحرية، لا بمعنى الإباحة كما يمكن أن يفكر البعض، ولكن بمعنى الاعتراف بسيادة الفرد واستقلاله وحقه في تقرير مصيره بنفسه مع أقرانه، أي كأساس لإقامة محتمع جديد من الأفراد الأسياد الأحسرار المتساوين والمتعاقدين، على أنقاض محتمع التابعين والأقنان الذي تتحكم به نخبة أرستقراطية أو كنسية

أو بيرقراطية تعلن نفسها وصية أبدية وتحتكم مسؤوليات الحكم والسياسة. وهذا التطور في مفاهيم السياسة هو مصدر قيام علاقة إنسانية جديدة هي ما نسميه بالنزعة الوطنية تقدم للأفراد نمطاً من التواصل والتضامن والتفاعل أعلى وأغنى وأسمى من النمط التقليدي الذي تقدمه أو كانت تقدمه الانتماءات السابقة العائلية والقبلية والطائفية والأقوامية الآلية أو الوراثية. وهـذا هـو الـذي يسمح بتحول الولاءات التقليدية أو انحلالها لصالح نشوء مواطنية أساسها الانتماء للدولة والولاء للقانون. فجوهر الحداثة السياسية هي أنها نقلت مركز السياسة من الدولة إلى المجتمع وجعلت منها رهينة إرادة الأفراد جميعاً وثمرة تفكيرهم الفسردي والجمعسي وتعاونهم وتفاهمهم. وشرط هذا النقل هو الحرية الفردية التي لا يكون من دونها فرد سيد مقرر ولا ممارسة للاختيار ولا مشاركة سياسية ولا عقداً اجتماعياً وطنياً. لكن الحرية التي تؤسس للاجتماع السياسي الحديث تتجاوز السياسة والمشاركة السياسية. ولا تجد تعبيرها الحقيقي والرئيسي إلا في حرية المحتمع ومؤسساته المدنية. وإذا لم نر السياسة الحديثة من هذه الزاوية، أي في أسبقية المجتمع المدنى علمي الدولة، لن يكون للديمقراطية معنى كبير وسوف نظل نعتقد أن الأساس في السياسة هو بناء الدولة وتعظيم السلطة وتدعيمها لا بناء المجتمع ولا تعزيز الحرية.

وبسب غياب المفهوم الحديث للسياسة بقى مفهوم الدولة أيضاً في الفكر العربي الحديث، الإسلامي والعلماني معاً، مفهوماً تقليدياً. وعند المفكرين الإسلاميين بشكل خاص لا يزال ينظر إلى الدولة بوصفها آلة أجنبية أو أجهزة خارجية ولا بد من أسلمتها لتصبح دولة المسلمين أو تنصيرها لتصبح دولة المسيحيين. ويستدعى تأهيل الدولة الآلة الأجنبية السذي يشكل أساس إخضاعها (السحري أو الوهمي) للأمة صبغها بثقافتها وشعاراتها، وتلبيسها هويتها، أو إضفاء عقيدتها الجماعية الدينية أو العشائرية أو العائلية عليها. وهو الأمر الوحيد الذي يسمح بتجاوز غربتها الوجودية وطابعها الأجنبي أو الدخيل. ويتماشى هـذا التفكير في الواقع مع وضع الدولة العربية المعاصرة بالفعل. فهي دولة الجماعة التي تسيطر عليها وتخضعها لإرادتها، سواء من حيث إنها الجماعة الوحيدة التي يحق لها تقرير سياستها أو إدارة شؤونها، أو الجماعة الوحيدة المستفيدة من مواردها لخدمة مصالحها. والحال أنه لا علاقة لهذا التصور ولا لهذا الواقع بالدولة الحديثة، ولا من باب أولى بالدولة الديمقراطية التي تعني بالتعريف أنها دولـة مواطنيهـا. فإذا كانت أغلبيتهم من المسلمين فليس لهؤلاء من حاجة إلى صبغها بدينهم حتى تأتي تشريعاتها وقوانينها متماشية مع مصالحهم سواء ما كان منها مادياً أو دينياً. فلا يمكن لدولة ديمقراطية أن تعكس شيئاً آخر سوى مصالح وقيم واختيارات

مواطنيها المعبر عنها من خلال انتخابات تفرز أغلبية سياسية حاكمة.

باختصار ليست الدولة الحديثة، أو ليست في المفهوم الحديث، كياناً جيوسياسياً جامداً ينتمي إلى الأسر أو المذاهب أو الطوائف الحاكمة، كما كان عليه الأمر في الدول القديمة الإمبرطورية أو السلطانية، وفي الدول الحديثة الخاضعة لحكم أقليات دينية أو أقوامية أو جماعسات مصالح مافيوزية. إنها قبل أي شيء آخر حقيقة إنسانية، أي مرتبطة بالأمة التبي تكونها وتنظم شؤونها العامة من خلالها. فهي، كما ذكر هيجل بحق، وسيلة تنظيم الشعب لنفسه من داخله، لا آلة سلطة عسكرية غريبة وأجنبية مفروضة عليه. وفي هذه الحالة لا تكون الدولة دولة من دون الأمة الحديثة أيضاً، أي الأمة المكونة من مواطنين أو من أفراد أحرار يشاركون معاً وبالتساوي في تنظيم شؤون بحتمعهم وتقريس مصيرهم عبر انتخابات عامة ودورية. وهذا هو الذي يفسر لماذا يخلط الخطاب الغربي الشائع باستمرار في حديثه بين الدولة والأمة، فيقال الأمة بمعنى الدولة والدولة بمعنى الأمة. وهمو الذي يفسر كذلك ولادة المصطلح الجديد الذي يطلق على الدولة الحديثة، الدولة الأمة أو دولة الأمة. فهذه الدولة لا يمكن أن تكون في هذا المفهوم الحديث، أي بوصفها تنظيم الشعب لنفسه بنفسه،

لا دولة طائفة ولا مذهب ولا دين ولا عشيرة ولا فرد ملهم. وأي حديث عن دولة إسلامية يعني إضفاء طابع مذهبي على الدولة يقرب مفهومها من مفهوم دولة القرون الوسطى، حيث كانت الدولة تنتمي إلى النخبة التي تسيطر عليها أو تديرها، لا إلى الجمهور الواسع الشامل الذي تخضع له.

ولا يغير من ذلك القول بأن المقصود هو دولة المسلمين لأن غالبية سكانها من المسلمين. فمن حيث المبدأ ليس ما يجمع الناس تحت لواء هذه الدولة، ولا ينبغي أن يكون، انتماؤهم أو إيمانهم الديني. ولا يمكن بناء دولـة حديثة على أسـاس الانتمـاء الدينيي ومجرد الشراكة في الإيمان، حتى لو افترضنا وجــود شـعب مكـون مئة بالمئة من المسلمين. إن مجرد الحديث عن دولة إسلامية يلغيي فكرة المواطنية الفردية الحرة والمسؤولة ليحل محلها مفهوم الجماعة المتحدة بالدين، بل هو ينفي حتى فكرة وجود مواطنية إسلامية، أي مكونة من مسلمين ينظرون إلى أنفسهم أساساً كـأفراد أحـرار متساوين لاكمجموعة متضامنية خاضعة معاً لقيادة دينية يعبر عنها أصحاب الاختصاص من الفقهاء والعلماء المجتهدين. فمبحرد الحديث عن دولة إسلامية يعنى أن على المسلمين الكف عن النظر لأنفسهم كأفراد أحرار، بل كمؤمنين لكن أحرار، والانخراط في منطق التماهي الديني، والتسليم بنمط من العلاقات

الأحوية والروحية التي تؤمن للسلطة الدينية الأسبقية عند الفرد، وتضمن لها التفوق على السلطة السياسية العمومية، أي على السلطة السياسية النابعة من تصويت المواطنين والمعبرة عنهم. باختصار، إن منطق الإيمان القائم على أسبقية الولاء للجماعة وتطبيق شريعتها وتقاليدها وعرفها لا يمكن إلا أن يفسد منطق الانتماء للدولة أو للرابطة السياسية الجامعة القائم على أسبقية التعاقد بين أفراد أحرار ومتساوين يجمع بينهم العقد الدي تواضعوا عليه وبالتالي الولاء للقانون. ولا بد لهذا المنطق من أن يؤثر في وظائف الدولة التي تنحو عندئذ إلى أن تكون وظائف ماهوية أو تأكيد الهوية الجمعية والتعبير عنها لا تحقيق المصنالح ومراكمة الإنجازات المدنية المادية والسياسية والمعنوية.

يعني هذا أن الدولة الحديثة لا تستمد شرعيتها من حدمة أهداف دينية، ولا تهتم بضمان العقائد العامة أو الخاصة ولا بإصلاح إيمان الأفراد أو هدايتهم إلى ما هو خير لهم في الآخرة أو حتى الدنيا. ولكنها تهتم بتنظيم شروط وجودهم على الأرض وعلاقاتهم فيما بينهم على أسس قانونية وإدارية عملية ومادية واضحة. ولا يعني هذا أنه لا يهمها أبداً كون الناس متدبنين أم لا، أو أن دين الناس وأخلاقهم لا يؤشرون فيها، ولكنه يعني أن الدولة الحديثة لا تنظر ولا ينبغي عليها أن تنظر إلى الأفراد من

حيث اعتقاداتهم الدينية أو أصولهم العرقية أو صفتهم الجنسية. فكل هذا من الأمور الخاصة التي تشكل أساس ممارسة الحريات العامة السياسية والمدنية. إن الدولة تنظر إلى الأفراد من حيث هـم أعضاء في جماعة سياسية، أي فقط في البعد السياسي من وجودهم، وهو البعد الذي يتعلق بتنظيم علاقاتهم العامة المشتركة الجامعة والذي يتجسد ببساطة في الالتزام بمجموعة من الواجبات والانتفاع بمجموعة من الحقوق الثابتة والمتساوية. وهي لا تقرر إلا ما تقرره الأغلبية فيها كما أنها لا ترسم لنفسها أية أهداف أخرى سوى السهر على تحقيق الأهداف التي ترسمها الأمة لنفسها والحرص على أن يقوم كل فرد بواجبه الاجتماعي وينال حقوقه، بصرف النظر عن طبيعة الاعتقادات التي يميل إليها أو عن ممارساته الخاصة الشخصية، طالما أن هذه الممارسات لا تتعارض مع القانون ولا تسيء إلى الأفراد الآخرين. ولا يعنى هـذا أن الدولـة الحديثة لا تعترف بالدين، أو أنها تريد بحتمعاً لا دين له، أو أنها تسعى إلى أن تصبح همي نفسها والنحب المتماهية معها، كما يحصل في الدول المجهضة الحديثة وفي النظم الشمولية، موضع عبادة من قبل الأفراد الخاضعين لها. إنه يعني، بعكس ذلك، أن الدولة لا تتعامل مع الأفراد إلا في مستوى واحد هو ذاك المستوى الذي يتعلق بتكوين المسؤولية العمومية وتوزيع المهام المدنية والسياسية. أما في ما عدا ذلك فجميع مستويات نشاط الفرد،

سواء من حيث هو موطن إيمان ديني أو اعتقاد سياسي أو علاقة بحتمعية أو أسرية أو مهنية أو غير ذلك، ليس من اختصاص الدولة، ولا يحق للدولة أن تتدخل فيه.

فما يحق للدولة أن تنظر فيه عند الفرد هو عمله المتعلق بالشأن العام أو في إطار علاقته بالمجموع، وبالتالي ولاؤه السياسي وتطبيقه للقانون والتزامه وكفاءته ومهاراته في خدمة الصالح العام. فهي لا تهدي الأفراد ولا تعارض هدايتهم أيضاً من قبل بعضهم البعض. إن وظيفتها الرئيسية هي تأمين مصالحهم الدنيوية والارتقاء بشروط معيشتهم وحياتهم المادية والمعنوية. وينجم عن ذلك أيضاً أن الدولة لا تكافئ الناس على تطبيقهم لطقوس عباداتهم وأحكامها كما لا تعاقبهم إذا قصروا في تطبيقها. فهذا ليس شأنها ولا اختصاصها وليس لديها القدرة ولو رغبت في ذلك على أن تقوم به من دون أن تتحول إلى دولة محاكم التفتيش.

وهذا ما ينقلنا من الدولة إلى المجتمع المدني الذي يعتبر في الاجتماع السياسي الحديث الموطن الأول لممارسة الحرية والحياة الاجتماعية. وليس هذا المجتمع سوى ثمرة تقليص صلاحيات الدولة وبحال تدخل السياسة العمومية، أي الأرض التي حررها المواطن والفرد من سيطرة الدولة والسياسة القديمة القهريسة، وجعلها ملكاً له مقابل ما تفترضه السياسة من امتلاك الفرد

وتقنين سلوكه وحرياته. فإذا كانت السياسة تعنسي الالمتزام والمسؤولية تجاه المجموع، فالمجتمع المدنى يعنى الحرية، بمعنى الاستقلال بالذات والاهتمام بالمصالح والمنافع والنشاطات الخاصة. إنه ميدان المسؤولية الخاصة والممارسات الحرة والمتعددة والمتنوعة؛ الأدبية والروحية والنفسية والأخلاقية والثقافية. وتمييز قارة المجتمع أو العلاقات الاجتماعية المستقلة عن السياسة، وفصلها عن ميدان عمل السلطة العمومية أو انتزاعها من أملاك الدولة التقليدية، وفتحها للأفراد وأمامهم من دون عمائق ولا تقييد، هو أصل الحرية الشخصية التي تتباهي بها الدولة والسياسة الحديثة، ومصدر الشرعية التاريخية والإنسانية لها. إن أساس فحــر السياسة الحديثة هو إنتاجها للحرية بالمقارنة مع ما كانت تقوم عليه الحياة السياسية التقليدية من إكراه شامل تقوم به الدولة ويقوم به السلطان صاحب الصلاحية المطلقة والآمر الناهي في جميع محالات الحياة الاجتماعية الدينية والدنيؤية الخاصة والعامة. إن بناء بحال الخاص أو الحياة الخاصة التي لا يحق للدولة ولا يجسوز لها أن تتدخل فيه، وفي مقدمها الاعتقاد الفكسري الدينسي أو السياسي أو الفلسفي، كمجال مستقل عن محال السياسة والشأن العام، هو في الواقع السمة الرئيسية للدولة الحديثة وأساس تفوقها بالمقارنة مع الدولة التقليدية.

ومن هنا، وفي مواجهة الدولة وبجوارها وليس ضدها سوف ينشأ عالم جديد هو عالم العلاقات الاجتماعية الحرة والطوعية الذي سيتحول إلى بؤرة نشاط دائم ومتعدد معاً، ويشكل بالتالي عالم الثراء والغنى الروحي والفكري وجحال الإبداع والتجديد والتنوع اللانهائي. ففي هذا الإطار الحر يكون للفكر والاعتقاد والعلاقات الاجتماعية والنشاطات المدنية كامل الفرص للنمو والتفتح، بمعزل عن الدولة أو السلطة العمومية وخارج سيطرتها الشمولية والسالبة في معظم الأحيان. ويرجع التقدم الكبير الـذي عرفه الفكر السياسي إلى هذا التمييز الواضح بين وظيفة السلطة السياسية ووظيفة المجتمع المدني، أو ما همو ممن احتصاص و صلاحية المنظمات الأهلية والتكوينات غير السياسية، من جهة أولى، وبين وظائف الدولة السياسية نفسها، أعنسي الوظيفة التنفيذية والتشريعية والقضائية، من جهة ثانية. فإذا تجاوزت السلطة السياسية صلاحياتها المحددة لتطال صلاحيات تابعة للمجتمع المدني، وهو محال ممارسة الحريات الفردية والجماعية، الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية معاً، جنحت إلى الاستبداد وهددت بتدمير مبدأ حرية الأفراد الشخصية وسسيادتهم الأصلية المؤسسة للدولة ذاتها، أي هددت بتدمير الأساس الذي تقوم عليه كدولة حديثة وهدرت مصدر الشرعية التي تستند

إليها. فتجاوز الدولة لصلاحياتها السياسية والإدارية نحو التحكم بالمجتمع المدني، وفي مقدمه مجال الاعتقاد الديني أو الفكري، يعني العودة إلى نموذج القرون الوسطى والدولة التقليدية التي تختلط فيها السلطات وتتضارب الصلاحيات بين الدولة والمجتمع المدني وبين سلطات الدولة ذاتها. وهو ما عشناه أيضاً، نحن العرب، في العقود الماضية، في ظل ما سمي بالدولة القومية التي تبنت عقيدة خاصة وسعت إلى فرضها على المجتمع كما فرضت على المجتمع كما فرضت النحب القومية أنها ضرورية للرد على متطلبات بناء الدولة القومية أو شبه القومية.

٤ – وما قلناه عن اختلاط مفهوم السياسة القديم الذي يجعل الدولة تمثل أصحاب السلطة وتعبر عنهم وعن قدرتهم على تجسيد القيم التي تجمع بينهم وتوحدهم كنخبة حاكمة، وقد كانوا أصحاب الشوكة والعصبية، بينما يراد لهم هنا أن يكونوا مجموعة العلماء والمحتهدين وأصحاب الدعوة الدينية، يمكن أن نقوله عن المفهوم السائد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر حول الأمة. فالمرء يجد صعوبة في التمييز بين مفهوم الأمة القديم الذي يتطابق مع مفهوم الملة أو عصبة المؤمنين أو جماعة المسلمين الذيس يوحدهم الإيمان والاعتقاد المشترك أساساً فيحولهم إلى أسرة يوحدهم الإيمان والاعتقاد المشترك أساساً فيحولهم إلى أسرة

واحدة وإلى أخوة في الدين، وبين الأمة بالمعنى الحديث للكلمة التي تعنى العكس تماماً، أي الجماعة من الأفراد الذين لا تجمعهم بالضرورة، أو ليس من الضروري أن تجمعهم حتى يشكلوا جماعة متضامنة، اعتقادات دينية أو روابط مذهبية أو اعتقادات سياسية، وإنما تقوم علاقاتهم ووحدتهم على المواضعة السياسية، أي في الواقع على قبولهم جميعاً فكرة الحرية كمبدأ ناظم لاجتماعهم السياسي، وفي مقدم ذلك حرية الاعتقاد. وتعنى المواضعة السياسية على أسبقية مبدأ الحرية أن ما يؤسس لاعترافهم المتسادل واحترامهم بعضهم للبعض الآخر وبالتالي تواصلهم وتعاونهم وتكاتفهم هو خضوعهم جميعا لقانون مدنى مختار من قبلهم يقرر مضمون هذه الحرية وحدودها وليس لأي عقيدة أو مذهب أو شخص أو قوة أو شيء آخر خارج عن هذا القرار وعن إرادتهم العامة والمشتركة. وهذا هو مصدر نشوء المواطنية كعلاقة إنسانية جامعة وكمصدر لعصبية جديدة سياسية مقابل أو بإزاء ما كانت المجتمعات تعرفه في فترة أسبق من علاقة الأخـوة الدينية المرتبطة بالايمان والمشاركة في اعتقادات وطقوس وعبادات واحدة.

فالأمة الحديثة ليست جماعة من الناس متحدة بالدين أو العنصر أو العنصر أو الانتماء العشائري والطائفي، ولكنها وحدة سياسية يجمع بين أعضائها الولاء للدولة التي تشكل إطار اتحادها. وبعكس الجماعة

الملية، ليس للأفراد الخاضعين لها أساس يحتكمون إليه ويخضعون له سوى القانون الــذي لـن تكـون لـه قيمـة فعليـة إلا إذا كـانوا قـد اختاروه هم أنفسهم وقبلوا به بمحض إرادتهم. وبالعكس، تنبثق الأمة القديمة من الانتشار الدامج، والمقرب بين الفئات والجماعات المختلفة، للعرف أو الشريعة الدينية أو العقيدة. فهمي تولسد في الدعوة العقائدية وتستمر عبر الانتماء الواحد والموحد لمرجع أول إلهي، أو مرتبط بالحقيقة المقدسة بشكل أو آخر. ومن هنا، مثلما كان الدين المؤسس الرئيسي للأمم والجماعات القديمة التي عرفها التاريخ وأثرت بقوة فيه، يكمن أساس تشكل الأمة الحديثة ومقومها الحقيقي في تهديم نظام الطغيان والقهر الفكري والسياسي والديني، ويتماشيان مع إعلان عهد الحرية والأمان والاستقلال. ولذلك كما ارتبط نشوء الأمم القديمة وإنحازاتها وقوتها بقوة الدعوة الدينية التي كانت تحملها وانتشارها، ارتبط نشوء الامم الحديثة بالثورات السياسية التي قضت على نظم الاستبداد الإمبرطورية أو الملكية أو الإقطاعية أو الدينية القديمة. وكان تهديم هذه النظم الإمبرطورية القهرية همي المقدمة الحتمية والضرورية لتحرير الإنسان والاعتراف بحقوقه السياسية والفكرية والاجتماعية، كما عبرت عن ذلك العديد من مواثيق حقوق الإنسان والمواطن التي أصبحت معالم أساسية في مسيرة الثورة السياسية الكونية. ولا يغير من هذه الخلاصات أن علاقات

الأخوة الدينية وأحيانا الأقوامية أو العرقية قد لعبت، في أحيان كثيرة، دور الخميرة في تشكيل بعض الأمم الحديثة. فهذا من مميزات عصر الانتقال والتحول فحسب.

ليس من المبالغة إذن القرل: مثلما كانت غاية الدولة القرسطوية توحيد العقيدة الجمعية أو السهر على وحدتها، وإذا صعب الأمر، بناء عقيدة عبادة الفرد الحاكم الإله والمقدس بديلا عنها، كأساس لقيام سلطة مركزية، ليس للدولة القائمة على الوحدة السياسية غاية ومصدر شرعية سوى نجاحها في إدارة أو تنظيم ممارسة الحريات الفردية والجماعية وتعظيمها. فالأمة الحديثة بنت الحرية، ولا تعيش وتستمر وتتعزز من دون وجود نظام ناجع يضمن الممارسة السليمة لهذه الحريات التي تؤسس، همي نفسها، في ما وراء استقلال الأفراد المواطنين، لسيادة الدولة ذاتها. ولذلك لا وجود لأمة من دون دولـة ذات سيادة، لا وجود لدولـة ذات سيادة من دون أفراد أسياد وأحرار معاً. والحرية لا تعنى هنا غياب القيود القانونية التي تنشئ العبودية ولكن تعميم مبدأ السلطة والمسؤولية التي تتطلب المشاركة الفعلية والفعالة في التفكير والعمل والقرار، ولا تتحقق من دون وجود حريــة التعبـير والاعتقاد واحترام الضمير والحق في التنظيم السياسي والمدني والاجتماعي الذي يتضمن، هو نفسه، مجموعة كبيرة من الحقـوق الأخرى تتعلق باختيار العمل والدراسة والتأهيل والتنقل والارتباط بعلاقات متنوعة بين الأفراد من دون عائق أو قيود لا يحددها القانون.

٥- لكن أكثر ما يظهر فيه خطر عدم التمييز بين السياسة الحديثة والسياسة السلطانية هو المطابقة بين مصطلحي الشريعة والقانون، وفي ما وراء ذلك السهولة التي يتحدث بها المفكرون الإسلاميون عادة عن إحلال الشريعة ذات المصدر الإلهي والذاتسي محل القانون الوضعي الضعيف والغريب والمستورد. وقد يتحذ الدفاع عن تطبيق الشريعة سمة الدفاع عن العقيدة والدين، فيبدو عدم التزام الدولة بتطبيق الشريعة في القانون تهديداً لمواقع الإسلام كعقيدة ودين. ولعل أكثر ما يعبر عن هذا الموقف العبارة الغريبة التي يستخدمها الدكتور العوا في الفقرة ٦ عندما يقـول. بما معناه إن الإسلام ليس عبادة فحسب ولكنه أيضاً... ((شريعة قانونية (التشديد من عملي) تحكم تصرفات الناس وأفعالهم من بيع وشراء وزواج وطلاق وميراث ووصية وجرائم وعقوبات وما إليها، بحيث لا يكون بالمسلمين حاجة إلى استيراد القانون من غيرهم، وإلى العيش في تنظيم حياتهم عالة على سواهم، كما هـو حالهم اليوم)). فمن الواضح أن العوا قد أدرك أن كلمة شريعة لا تعنى تلقائياً قانوناً، فالشريعة موجهة للجماعة والقانون موجه

للدولة. لذلك، وفي سبيل وضع الشريعة في موضع القانون وجعلها مرتبطة بالدولة وليس بالجماعة المسلمة فقط، وجد نفسه مضطرا إلى أن يلحقها بكلمة القانون. فالشريعة تختلف عن القانون في أنها تتعلق بنظام الجماعة، سسواء أكانت دينيـة أو غير دينية. بينما يشكل القانون أداة تشريعية تتعلق بنظام الدولة. والحديث عن شريعة قانونية يهدف بالضبط إلى ربط الشريعة بالقانون أو تحويلها إلى قانون للدولة لا محرد قاعدة تحكم حياة جماعة أو مجتمع، وبالتالي التأسيس من خلال هذا الدمج نفسه بين مفهومي الشريعة والقانون، لمفهوم الدولة الإسلامية، التبي تصبح هي الدولة التي قانونها الشريعة. ولا أريد هنا أن أتوسع في التمييز بين المفهومين وأكتفي بالإحالة إلى كتابي (نقد السياسة: الدولة والدين) لمن يريد استزادة في هذا الموضوع. لكن بالتأكيد ليس صحيحاً أيضاً أن تطبيقنا للشريعة سوف يعفينا من استيراد القانون. والدليل أننا استوردنا القانون بالمعنى الحديث، ومن قبله الدستور، من الخارج، عندما كنا غارقين في ((الشريعة القانونية))، أي في الشريعة التي حولتها الدولة السلطانية إلى قـانون، وأقنعتنـا بأنها همي القانون الوحيد اللذي يعبر عن خصائصنا وهويتنا. وبالمثل ليس صحيحاً أيضاً أن القانون لا يمكن إلا أن يكون مستورداً. إن ما نستورده أو بالأحرى نقتبسه عن العالم الحديث

الذي سبقنا، هو تصور للدولة الحديثة وللقانون المصاغ عبر سلطة تشريعية منتجبة وممثلة للمصالح المجتمعية المجتلفة وليس للقانون ذاته. أما القانون الذي سيكون قانوننا نحن فهو ما يمكن لمجالسنا النيابية أن تسنه وتطوره وتبلوره من مبادئ وأحكام وقواعد عمل قانونية. وليس في ذلك أي استيراد ولكن صنع وتجديد وتطوير وإبداع.

ولعل الفرق الجوهري بين الشريعة والقانون هو بالضبط في أصول استنباط الأحكام في كل منهما. ففي حين أن أحكام الشريعة منوطة بهيئة من العلماء المؤهلين الذين يمثلون الحفاظ على استقامة االعقيدة واستمرارها وثباتهسا ومسن وراء ذلك عل استمرارية الجماعة الدينية التى تشكل العقيدة لحمتها، تصدر أحكام القانون عن سلطة دولة ولا قيمة لها ما لم تكن مرتبطة بدولة وجهاز تشريعي وتنفيذي وقضائي معاً، أي هي جيزء من مؤسسة الدولة. وليس لها هدف سوى الحفاظ على المصالح الدنيوية المتنوعة والمتباينة للناس وتنظيمها بصرف النظر عن عقائد واعتقادات الأفراد وانتماءاتهم وولاءاتهم الخاصة. وبسبب ذلك يشكل القانون نظاماً من الأحكام؛ لا يدعى أي قداسة ولا أي ثبات أكثر مما تقبل به الأمة عبر ممثليها المنتحبين في محلس تشريعي. وأهمية هذا التمييز تنبع تماماً من أنه يقوم على عدم الخلط بين ماهو مجال للاعتقاد وما هو مجال للتنظيم والتقنين والضبط والقوعدة.

وليس من الصحيح أن المجتمع الإسلامي لم يعرف التمييز بين الأحكام المرتبطة بالدين والاعتقاد الديني، والتبي لاقيمة لتطبيقها بمعزل عن الايمان، والأحكام المرتبطة بتنظيم الحياة الدنيوية والمدنية المحضة التي لا علاقة لها بالدين أو لا تختلط بميدان الاعتقاد. ومنذعهد الرسول ظهر التمييز بين الشريعة المتعلقة بتنظيم العلاقات بين الإخوة المؤمنين والقوانين المتعلقة مثلا بالحرب التي اعتبرها الرسول خدعة أي تخضع لمنطق العقل ولا ترتبط بحكم ديني. لكن كلمة القانون نفسها ظهرت في العهد العثماني ولا يزال أثر تميزها في اسم السلطان الكبير الذي أدخلها بالمعنى الحديث السياسي تمامأ للقانون والمرتبط بتنظيمات الدولة والإدارة، أعنى سليمان القانوني. ومنذ ذلك الوقست حصل تمييز بين الشريعة (محموعة الأحكام الدينية الخاصة بقضايا الإرث والطلاق والزواج والبيوع والتجارة، أي بما نسميه اليوم ميدان المجتمع المدنى أو الجماعة المتميزة عن الدولة) والقانون المرتبط بمجموعة الأحكام الخاصة بتنظيم السلطة والإدارة أو شؤون الدولة والمجتمع خارج ما يتعلق بالفروض والواجبات الدينية أو الشرعية. وسوف يتكرر هذا التمييز في القرن التاسع عشر عندما

سيطلق الساسة العثمانيون على مجموعة القوانين الإصلاحية التي سنوها لتحديث السلطنة اسم ((التنظيمات)) أيضاً. وهمي كلها مستمدة من نظم الدولة الحديثة وقوانينها.

ليست المشكلة إذن في استحدام كلمات متشابهة من شريعة وقانون أو في اشتمال الشريعة والقانون على أحكام يمكن أن تكون متوافقة أحياناً من دون بأس. ولكن المقصود فهم خصائص النظم التشريعية التي تميز الحياة الجماعية المستقلة عن الدولة وتلك المتعلقة بالدولة، وفهم تبدل وفهم آليات تطور همذه النظم التشويعية داخل الدولة ذاتها، ومع تطور نمط الدول والمفاهيم السياسية التي تجسدها. وهو ما ينعكس بشكل رئيسي في الموقع الذي يحتله جهاز التشريع والطريقة التي يتكون بها والقواعد التمي يخضع لها في تكوينه وعمله وعلاقاته مع أنظمة الدولة الأحرى. ويؤثر كل ذلك على معنى الحكم القانوني وأسلوب ممارسته وشروط تطبيقه في المجتمع وعلاقة الأفراد بـ وسياقاته التاريخية. فالسؤال الكبير المطروح علينا والذي لا يمكن أن نخرج من الأزمة الطاحنة التي يعيشها الاجتماع السياسي العربي من دون أن نحسم نهائياً فيه، هو التالي: من يشرع للمجتمع، مجلس تشريعي نسميه ما شئنا لكن يتشكل من ممثلين منتحبين للشعب يعكسون المصالح المختلفة فيه، أم مجلس فتوى ديني يشكله العلماء ويتفقون عليه،

أو يشكله السلطان (إذ في هذه الحالة سنعود فعلا للسلطنة). وليس هناك في نظري مهرب من الاختيار بين نظامين للتشريع: التقنين عبر مجلس تشريعي أو نيابي منتخب عثل إلى هذا الحد أو ذاك المصالح المختلفة للمحتمع، ويعكس الظروف المختلفة والمتغيرة التي يعيشها المحتمع، أو نظام الاجتهاد الديني الحر والمتعدد كما مورس حتى الآن، أو نظام الإفتاء العثماني الذي لا يزال هو المطبق في الدولة لكن من دون أثر كبير على التشريع الرئيسي، أو أخيراً تطوير صبغة جديدة لمحلس فتوى مكون من هيئة من العلماء عثلون العقيدة الدينية ويعملون كأوصياء عليها ويقودون المحتمع عما يتفق مع الحفاظ على هذه العقيدة من دون مس أو تغيير أو تعديل.

أنا أعرف أن هناك رغبة قوية عند غالبية المسلمين في التأكيد على إعطاء مكانة واضحة للشريعة الإسلامية في نظام التشريع الحديث، أعني التشريع الذي يتخذ طابعاً سياسياً بدل الطابع الديني الذي كان يسيطر عليه في العهد القديم. وتنبع مشروعية هذه الرغبة من حقيقة أن المدونات القانونية التي طبقتها السلطات الحديثة في البلدان الإسلامية، العثمانية ثم العربية، كانت مستوردة بالفعل وبالمعنى الحرفي للكلمة. وكان هذا الاستيراد نفسه نتيجة لتخلف الجهد القانوني الإسلامي خلال القرون السابقة وغياب

بحالس تشريعية تستحق هـذا الاسم، دينية أو سياسية، وتـأخر حركة التحديث في المجتمعات والدول الإسلامية عموماً. بيد أن ما قام به عبد الرزاق السنهوري في بدايات القرن الماضي من حركة إصلاح قانوني أصيلة رأب، في اعتقادي، الكثير من الصدع الحاصل بين أحكام شريعة دينية مسيطرة وأحكام قانون مدني مستورد، ووفق بجرأة ونجاح بين المدونتين. لكن لا ينبغي أن ننسى أن القاعدة التي قام عليها هذا الإصلاح القانوني والتي جعلته ينجح ويستمر حتى الآن هي إخضاع النظامين لقاعدة تكوين سلطة تشريعية حديثة واحدة هي سلطة المجلس التشريعي بالمعنى النيابي الحديث. والرجوع عن هذه القاعدة لا يمكن أن يقود إلى شيء آخر سوى التخبط بين نظامين قانونيين لا يلتقيان يعكسان محتمعين متنابذين، يعيشان على تراب وطنى واحد، ولكن عقلهم وفكرهم واعتقاداتهم لا تلتقي أبداً. وفي هذه الحالة لا ينبغي أن يكون لدينا شك في احتمال استمرار الحرب الداخلية التي تمزق المجتمعات العربية اليوم إلى أمد غير منظور.

لا يعني التسليم لمجلس نيابي أو مجلس أمة أو مجلس شورى منتخب من قبل الشعب وصاحب سيادة في صوغ القوانين، أننا تخلينا عن الشريعة، وأنه لم يعد لأحكام الدين مكان في المجتمع والحياة المدنية والسياسية. إنه يعني أن علينا أن لا نضع الشريعة في

مواجهة القانون ولا نطابق بينهما أيضاً كما يفعل الكثير من المفكرين الإسلاميين، ولا نقايض أحدهما بالآخر، ولكن أن ننظر إليهما كموارد قانونية أولية مشتركة لمجتمع واحد، وأنهما يكملان إذن بعضهما، كما نظر إليهما الشيخ عبد الرزاق السنهوري. وفي هنذه الحالة لن يكون هناك خوف من أن لا يستجيب القانون الوضعي، أي الموضوع من قبل بشر في إطار بشري قابل للتعديل والتغيير، وبهدف تنظيم حياة البشر على الأرض وتسهيل المعيشة عليهم، لمصالح المسلمين أو أن لا يضعف من التزاماتهم العقدية أو من تمسكهم باعتقاداتهم أو أن يتعارض مع حساسيتهم الدينية. فإذا كان البرلمان منتحباً بصدق ونزاهة من قبل المجتمع فمن غير المعقول أن تأتي القوانين التي يصوغها ممثلون حقيقيون للشعب الذي يشكل المسلمون غالبيته الساحقة، معادية للإسلام والمسلمين، أو غير آخذة بما يشغلهم في قضايا الدنيا والدين. إذ في هذه الحالمة لا يمكن للنواب أن يستمروا في وظيفتهم، وبإمكان الشعب استبدالهم بنواب آخرين لتحقيق أهدافه. لكن ما نربحه من هذه الصيغة هو أن أحداً لا يستطيع أن يصادر على إرادة المسلمين باسم الاختصاص الديني أو المعرفة المتخصصة ولا أن يحرم المسلمين من حقهم في تغيير اختياراتهم بما في ذلك مجال التأويلات والتفسيرات الدينية. إن ترك المسلمين

يختارون نوابهم وممثليهم، يحقق أكثر من أي تسليم لمجلس ديني أو لهيئة علمائية، مهما كانت نزاهمة أعضائها، مصالح المسلمين المتبدلة ويتفق مع روح الإسلام ونصه، وما يدعو إليه من رفض السلطة الكهنوتية، وما يقرره من المساواة التامة بين المسلمين ومن الاعتراف لهم بحرية ضميرهم واستقلالهم. هكذا يمكن النظر، وينبغي النظر، إلى مسألة علاقة الدين بالدولة والشريعة بالقانون، من أفق مجتمع ديمقراطي ودولة ديمقراطية يسيطر على سلطة القرار فيها في التحليل الأخير الشعب نفسه، ولديه الحق في استعادة السلطة وإعادة نشرها حسب ما تريد غالبيته، والابتعاد عن النظر إليها من أفق دولة مستبدة تفرض على المجتمع كل شيء ولا يمكن فيها ضمان حقوق المسلمين وتطبيـق شـعائر الإسـلام إلا إذا تم احتلالها عقائدياً أوأعلن الحاكمون المؤبدون التزامهم العلني

إن السياسة في الدولة الديمقراطية الحديثة سياسة شعبية، أي متاحة لكل الأفراد ومشاعة بينهم، وكلهم مسؤولون عن بلورة البرنامج السياسي الذي يريدون من حكوماتهم تطبيقه. فهي تعبير عن إرادة الناس والمجتمع كله لا عن إرادة الحاكم الفرد أو الطغمة المتوحشة والكاسرة، كما هو الوضع اليوم. وإذا كانت القيم الإسلامية هي التي تحرك الناس والمسلمين في المحتمع، فمن

غير الممكن أن لا يعكس السياسيون في هذا المجتمع هذه القيم، بل إن المتوقع هو أن يزاودوا بالتمسح بها حتى يكسبوا المزيد مسن الشعبية.

باختصار، إن موطن قوة أي دين أو عقيدة ليس ما ينالانه من حظوة وموقع عند الحكام وفي مستوى السلطة العمومية، ولكن في ما يضمنه لهما المجتمع من مكانة وموقع يتجلى في أثرهما في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد وفي سلوك كل فرد وأخلاقياته.

لذلك، بقدر ما أعتقد أن التسليم للأمة، بالمعنى الحديث للكلمة، أي لمجموعة المواطنين الملتزمين بالقانون والمتساوين المامه، بصرف النظر عن عقائدهم الخاصة وانتماءاتهم العائلية أو الدينية أو الأقوامية، بسيادتها التشريعية عبر مجلس تمثيلي لا يخضع لوصاية أي هيئة دينية أو تنفيذية تطبيقاً أعمق للمبادئ الإسلامية، تبدو لي معارضة القانون بالشريعة، والسعي إلى جعل هذه الشريعة قيداً على القانون الوضعي، مصدراً للكثير من المآزق والتخبطات والفتن السياسية. فالدولة الديمقراطية التي تستمد قوتها من خضوع السلطة والنحبة الحاكمة للشعب تضمن لا محالة أن تكون القوانين المصوت عليها في المجلس ممثلة لما يريده الشعب أو أغلبيته وعاكسة لاعتقاداته وأولوياته. والأمر على عكس ذلك تماماً في حالة وجود وصاية هيئة دينية على المجلس التمثيلي. إذ لن

يكون معنى ذلك سوى تقييد إرادة الشعب باسم الدين والوصاية الدينية، في الوقت الذي لا يوجد فيه ولا يمكن أن يوجد أي ضابط لسلطة رجال الدين، الذين هم في المحصلة بشر، ومثل جميع البشر يحركهم إلى هذا الحد أو ذاك الدفاع عن مصالحهم كفئة اجتماعية خاصة، سواء أكان ذلك من خلال تأكيد دورهم أو مكانتهم أو موقعهم في فضاء توزيع السلطة العامة أو تحسين شروط مشاركتهم في الوجاهة والـثروة. وهو ما يجعلهم يميلون عادة إلى المبالغة في التشدد وإضفاء سمة القداسة على احتهاداتهم الشخصية.

وعندما يتحدث الدكتور العوا عن تنزيل أحكام الشرع منزلها وعن أحكام قطعية يشكل الالتزام بها أساس الاعتراف بالمرجعية الإسلامية للدولة لا يمكن للمرء إلا أن يتساءل بالفعل: من يقرر قطعية النصوص وعدم قطعيتها، ومن يبت في المتشابه منها؟ وإذا كان يعتقد أن الأمر يتعلق بإجماع المسلمين أو علمائهم، فمن يجمع هؤلاء العلماء، ولماذا لم يحصل هذا الإجماع خلال القرون الطويلة السابقة، ومن أين أتى هذا التأخر الكبير في حركة الاجتهاد القانوني في بلاد المسلمين ومجتمعاتهم، وهو التأخر الذي دعاهم إلى الاستيراد الصرف للنظم والأصول والمنظومات دعاهم إلى الاستيراد الصرف للنظم والأصول والمنظومات القانونية من الدول الأوروبية؟

يوحي الدكتور العوا في سياق دحضه لمن يقول، ولا أعرف من هو، ((لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين) أن ما تؤدي إليه هذه العبارة النافية، هو (( أن لا يكون للإسلام - الشريعة والعقيدة - مكان في حياتنا الدنيوية. ومعاذ الله أن يقبل بذلك موحد). من يقرأ مثل هذه الجملة يعتقد أن كف يد الدولة عن اللعب بالدين، بما في ذلك اليوم يد رجال الدين والعلماء الذين تتقاذف الكثير منهم أجهزة الأمن الداخلية والخارجية، يعنى القضاء على الإسلام كشريعة وعقيدة. وبذلك فهو يثير حمية المؤمنين ويدفعهم إلى التمسك بالدولة التي تطبق الشريعة والدين، من دون أن نعرف كيف يمكن لها أن تقوم بذلك وتبقى ديمقراطية كما يريد. والحال أن ما يقود إليه هــذا الموقـف هـو تغذيـة الأمـل العنيد والمستحيل معاً بإعادة بناء الدولة الإسلامية التبي تقف عوامل داخلية وخارجية هائلة أمامها، وفي مقدمة هذه العوائق نزوع الأفراد والشعوب الإسلامية نفسها إلى الحرية وتعارض مفهوم الدولة الإسلامية المباشر مع هذه الحرية والسيادة والتحكسم بالمصير. وليس هذا العائق كما يعتقد الكثير من المفكرين الإسلاميين القهر والقمع الداخلي أو الاعتراض أو المقاومة الخارجية. فالقهر لا يمنع مشروعاً ممثلاً لمصالح الناس ومعبراً عن إرادتهم من التحقيق، بل بالعكس يستفزهم ويزيد من جهادية الناس واندفاعهم إلى الكفاح والتغيير. إن ما يمنع نشوء الدولة الإسلامية التي يدعو إليها المفكرون الإسلاميون بشتى اتجاهاتهم، الذين ربطوا الإسلام بالسلطة ولم يعد بقدرتهم فصله عنها أو تصور وجوده على مستوى الجماعة والمجتمع أبدأ من دون هذه السلطة، ليس عوامل خارجية ولا عداء الجماعات العلمانية، ولكن قبل أي شيء آخر رفض المسلم أن تصادر سلطة أخرى، سياسية أو دينية، حقه في الإيمان بحرية ممارسة شعائره الدينية كما نص عليه الإسلام نفسه، أي بعلاقته المباشرة مع ربه من دون وصاية وليس عبر أي كنيسة أو هيئة دينية. ولا أعتقد أن الفهم الصحيح للدين ولا التمسك الدقيق بشعائره ولا الحرص الشديد على ازدهاره ورفعته هو الدافع الأول لهذا التوجمه بالإسلام نحمو السلطة وربط مصيره الدائم بها وإنما هو حلم القوة والإمبرطورية الذي يتغذى من ذكرى الخلافة والسلطنة والإمبرطورية الإسلامية التاريخية ويعيش من الأمل بإعادة بنائها. وهو حلم شمرعي وإنساني، لا يمكن لأحد أن ينكر على العرب والمسلمين حقهم فيه، ولكنه ليس الطريق الصحيح للأسـف لتحديد الدين وتعزيز مكانته، ولا المنهج السليم للخروج من التشبت والتمزق الإسلامي والعربي المؤلم، وتكوين دولة قويمة وقمادرة على حماية مصالح المسلمين وضمان شروط سعادتهم ورفاههم.

وبالمثل، ليس صحيحاً أن المقصود من الإصلاح السياسي الحديث فصل الدين عن السياسة. فما دامت السياسة من عمل المجتمع ككل وعمل أفراده وأحزابه لايمكن تصور مثل هذا الفصل. وليس المقصود فصل الدين عن الدولة أيضاً كما تصاغ المسألة عادة طالما أن الدولة هي دولة الشعب والناس. إن جوهر العلمنة كما ظهرت في التجربة التاريخية العملية والحقيقية هيي في نظري وبكل بساطة تحديد صلاحيات كل واحدة من السلطات المجتمعية أو التي تؤثر في حياة المجتمع وتنظيمه: السلطة السياسية والسلطة الدينية، وبالتالي تمييز صلاحيات خاصة تناط بأولئك المكلفين بصوغ قوانين تنظيم الحياة الاجتماعية، مستقلة عن صلاحيات من يصوغ للمجتمع اعتقاداته وأفكاره الدينية والفلسفية. وفي حالتنا العربية لا يزال الموضوع يتمحور، بسبب التركيز الشديد للمفكريس الإسلاميين حول موضوع الشريعة، وعدم التوصل بعد إلى إجماع بشأن الإجابة المنتظرة عن سؤال: من يصوغ للمجتمسع القوانسين التسي تنظم علاقمات الأفسراد والسلطات والقوى في ما بينها؟ هل هو الفقيم أم العالم أم رجل السياسة؟ والنتيجة أن من يصوغ هذه القوانين في المجتمعات العربية هـو، حتى الآن، وبسبب إخفاقنا في التقـدم على طريـق حسم خلافاتنا النظرية والعقائدية السياسية، رجل الأمن وأجهزت وممثلوه. وهو ما يعبر عن نجاح النحب المرتبطة بالدولة مباشـرة في مصادرة السياسة والسلطة من الشعب، وفي تحويل الدولة إلى أداة للحكم الدائم والغاشم البعيد عن الشريعة وعن القانون معاً. وسوف يستمر هذا الأمر طالما استمر إخفاقنا، نحن المثقفين والعلماء والسياسين المعنيين ببلورة نموذج للسياسة والحكم، في الوصول إلى رؤية ديمقراطية فعلاً وإنسانية جوهراً.

الخلاف الحقيقي لا يتعلق إذن بتعيين مكانة الشريعة ولا مكانة القانون. فلم يكن هناك أسهل من التوفيق بينهما في ظل دولة ديمقراطية كما بين ذلك عمل السنهوري. لكن الخلاف يتعلق بتنظيم النشاطات الإنسانية العمومية. فالسياسة تعنى بتنظيم شؤون البشر المادية على الأرض، وهي تستخدم وسائل وأدوات عقلية وتاريخية خاضعة للنقد والمساءلة والتبديل حسب التجربة البشرية. والدين يعنى بتنظيم عقائد الناس وأفكارهم وقيمهم وسلوكهم الشخصي وتربيتهم الروحية والاجتماعية، وميدانه ليس ميدان السلطة ولا السياسة، ولكن المجتمع المدني الحر، والتنافس بين الأفراد والمثقفين على بلورة أفضل السبل الفكرية والشخصية لبلوغ الغايات الدينية. واستخدام وسائل السياسة من تنظيمات قانونية وصراعات للقوى. وتخصيص الموارد وترتيب الإدارة في الدين مضر له تماماً كما أن استخدام وسائل الدين من إيمان وتربية روحية وتقوى مضرة بالسياسة. النشاط السياسي ينبغي أن يبقى

ميدان الشفافية الكلية، في حين أن ميدان الاعتقاد الديني والإيمان هو ميدان الحياة الشخصية الغنية والمعقدة معاً والخاصة بكل فرد وحسب قدراته.

## ووضع القنا في موضع السيف بالوغى

مضر كوضع السيف في موضع القنا

لا ينبغي فهم مسألة حيادية الدولة المذهبية إذن كقيد على الدين كما هو حار اليوم، لكن بالعكس كتحرير للدين من استخداماته المسيئة من قبل السلطة والدولة، ومن وراء ذلك تحرير للإنسان المتدين وتقوية للإيمان والاعتقاد الذين سيقومان عندئذ من دون إكراه. والاعتقاد الناجم عن الإكراه ليس هو نفسه إيمان ولا اعتقاد ولكن خضوع سياسي فحسب. وبالمثل لاينبغي لإخضاع السياسة لمقياس العقل ومعاييره أن يفهم على أنه تجريد للسياسة من القيم والمبادئ والغايات الأخلاقية، ولكن بالعكس من ذلك تماماً حرمانها مس الأقنعة الكاذبة وبناؤها على أسس واضحة تزيد من قدرة المجتمعات على مراقبة السلطة السياسية ومساءلتها ومحاسبتها.

٦- وينبثق عن المفهوم الجديد للسياسة والدولة مفهوم جديد أيضاً للعلاقة بين الدولة والأمة أو الجماعة الوطنية. في هذا المستوى يتجلى المعنى العميق لما اتفق على تسميته بالعلمانية

والذي يعني أساساً، بصرف النظر عن المظاهر المختلفة والمتنوعة والتسويات المتباينة والكثيرة التي يتخذها عبر التاريخ وداخل المجتمعات، ثلاثة مبادئ أساسية.

الأول هو حياد الدولة الإيديولوجي أو بالأصح لامذهبيتها، وبالتالي ترفعها عن أي شكل من أشكال التمييز بين مواطنيها بسبب الدين أو المذهب أو الاعتقاد السياسي أو الفلسفي أو الاجتماعي الذي يدينون به. فلا مذهبية الدولة لا تعنى محاربة الدولة للمذاهب الدينية أو غير الدينية كما حصل مع النظم الشيوعية، كما أنها لا تعنى أنها محايدة بشأن الـتراث الفكري أو الثقافي لمجتمعاتها، وأن سمة المجتمعات وثقافتها لا تنعكس في ممارستها وفي قوانينها. فتحديد العطلة الأسبوعية يـوم الأحـد أو السبت أو الجمعة لا يقلل من حيادية الدولة ولكنمه يعكمس استجابتها في قوانينها لحاجات سكانها وثقافتهم ودينهم. وهو ما ينطبق أيضاً على العطل الأسبوعية، كما ينطبق على استعادة قانون الأحوال الشخصية، الذي هو قانون وضعى مصاغ في إطار بحالس تشريعية منتخبة، لا من قبل روابط علماء دين. فلا ينتقص كل ذلك من لا مذهبية الدولة إذا كان ثمرة تصويت الأغلبية السياسية فيها ومن حيث هي أغلبية سياسية. فالمهم هو أن لا تجعل الدولة أو السلطة العمومية من انتماء المواطن إلى عقيدة أو

مذهب أو فكرة، أياً كانت، سبباً في التمييز ضده أو معه. بهذا المعنى تشكل الاعتقادات والمذاهب والأفكار التي يتبناها طرف أو آخر من المجتمع محالاً للحياة الخاصة، أي للحياة الحرة غير المقيدة والتي يحرم على السلطة العمومية المساس بها. وتحولها إلى محال الحياة الخاصة لا يعنى التخلي عنها من قبل الجماعة والمجتمع ولا التقليل من فرص ممارستها أو من قيمتها أو وزنها، ولكنه يضمن أن لا يطغي العام على الخاص ولا الخاص على العام، وأن يظل التمييز واضحاً بين ما هـو مـن حقـل الحقـوق السياسية الواحـدة والمتساوية، التي تشكل في الدولة الحديثة بحال العام والمشترك، وما هو من حقل الحقوق الفردية والجماعية المشاعة، المتنوعة والمتعددة. وانتزاع ميدان الاعتقاد من بحال السلطة العمومية أو من سيطرة الدولة لم يكن يعني، كما يتبادر إلى للوعبي الإسلامي العربي المعاصر، تهميشاً للدين أو للعقيدة أو التقليل من وزنهما أو من حمايتهما وضمان استمرارهما عند الأمم الحديثة، بقدر ما عنى، ولا يزال يعنى، حمايتهما في مواجهة طغيان السلطة العمومية وضد الاستخدامات السياسية وتلاعب النحب الحاكمة، والاعتراف لهما بالمقابل بمجالهما الخساص الـذي يمكنهمـا مـن أن يعبرا عن نفسيهما بحرية أكبر، وأن يتطورا ويرتقيا بنفسيهما من دون وصاية وبصورة أفضل. وإذا لم نشأ الإشارة إلى الإساءات

الخطيرة التي قامت بها الدولة تجاه الإسلام في التاريخ الماضي فيكفي أن نشير إلى طبيعة تدخل الدولة الحديثة العربية في النشاط الديني، وللنتائج المأساوية لهذا التدخل، على العقيدة الدينية والتربية الاجتماعية وعلى السياسة والدولة والمجتمع معاً.

ولعل جزءا من الخوف المذي يبديه المسلمون من أي طرح يتعلق بلامذهبية الدولة نابع من أن الدولة هي التي تقوم اليوم، بعد إلغاء نظام الوقف الإسلامي بضمان الحفاظ على الآثار الدينية وبناء وصيانة المساجد، وأن زوال صفة الإسلامية الشكلية عنهما يمكن أن يفسر على أنه إعلان عن تخليها عن واجباتها تحساه الهيئات والمصالح الدينية، وسوف يكون لمه بالتالي أثر كبير في إضعاف مكانة الإسلام والمسلمين معاً في الحياة السياسية. لكن السبب الأهم لهذا الخوف يرجع في نظري إلى عدم نجاحنا بعد في التخلص من التصورات التقليدية الموروثة للأمة والدولة. حيث تبدو الدولة آلة عنف صماء لا علاقة لها بالمجتمع، كما تبدو الأمة مطابقة في مفهومها لمفهوم الملة الدينية التي توحدها بالعقيدة والتي تشكل الدولة ضمانة استمرارها ورفعتها وتفوقها. وفي هذه الحالة يشكل تخلى الدولة عن موقفها المدعم للإسلام، بالضرورة والحتمية، تبنياً ضمنياً أو ظاهراً، لمذهبية أحمري، ويكون حاصل هذه اللامذهبية المسماة أحياناً بالعلمانية، صبغ الدولة بشارات

وشعارات ورموز الجماعة أو الملة الجديدة التي تسيطر عليها، سواء أكانت أقلية دينية أم جماعة سياسية، وبالتالي تراجعاً فعلياً لمواقع الملة الإسلامية في الدولة، بل تهميش هذه الملة لصالح ملل وجماعات دينية أخرى. ذلك أن استمرار الملة وتوسع نفوذها في المحتمع المتعدد الملل، مرتبط في هذا النموذج بالفعل بدرجة نفوذها في الدولة وامتلاكها لوسائل القوة والقهر، ونابع بالتالي من التمييز السياسي والثقافي الإيجابي لصالحها.

وإذا كان هذا هو السبب الحقيقي أو الأهم في تفسير الخوف العميق الذي يساور المسلمين من فكرة الحيادية المذهبية للدولة، فهو يعكس مأزق مشروع الدولة المتدينة نفسه. ذلك أن من المستحيل اليوم لجماعة أن تطالب بمصادرة الدولة دينياً أو عقائدياً من دون أن تدفع الجماعات الأخرى إلى العمل في الاتجاه ذاته. وينطبق ذلك على النزاعات داخل الجماعة الإسلامية نفسها بين الاتجاهات والفرق المتعددة المتشددة والأقل تشدداً. والحال أن الدولة الحديثة التي استقلت، عملياً وفعلياً عن الدين، أي لم تعد بحاجة لحدماته في أي ميدان حتى تستمر وتتقوى، لا تحمل أي نيات حسنة ولا يمكن أن تحمل أي مشروع إيجابي لحدمة الدين بقدر ما تسعى، وسوف تظل تسعى، إلى استخدامه كأداة سياسية وذريعة لتبرير مذهبية الدولة القهرية. وسوف يزداد أثر استغلال

الذرائع الدينية في تعظيم قهر المسلمين أنفسهم والسعى إلى تهميشهم في الحياة السياسية والفكرية، بقدر ما سيتحول الدين عند هؤلاء إلى عقيدة رفض واحتجاج على القهر السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي تمارسه الدولة. وفي اعتقادي، لن يمر وقت طويل قبل أن يكتشف الرأي العام المسلم أن انتزاع حقه في الاستقلال بدينه عن الدولة هو الضمانة الوحيدة لمنع الدولة من فرض عقائدياتها الخاصة على المجتمع وتجريدها من أسلحتها النظرية والسياسية وإخضاعها من جديد لقانون المجتمع وأغلبيته السياسية، أي الوسيلة الوحيدة أيضاً لوضع حد للحرب السرية والمعلنة التبي تقودها الجماعات السلطوية المتماهية مع الدولة لتحريب العقائد الدينية وإفسادها، بل لتجفيف ينابيع الدين. وفي هذه الحالة سوف تكون المطالبة بحرية الاعتقاد الديني وحرمة المجال الديني هي بداية النهاية لدولة القهر العقائدية المدمرة للمجتمع والدين معاً، والمنطلق للارتقاء بالوعي الدينسي الإسلامي والخروج به من المآزق والمدروب الوعرة والخطيرة التي أدخلته فيها سياسات الوصاية الفكرية والسياسية والروحية والاجتماعية.

سوف يدرك الرأي العام المسلم بسرعة أن الضمان الحقيقي للدين ليس الدولة ولا السلطة، مهما كانت نواياهما، ولكن المجتمع نفسه، وذلك بقدر ما سوف يتمكن هذا المجتمع من

التمتع بحرياته الفكرية والعقائدية، ويأخذ مصيره بيده. ومن هذه الناحية يبدو لي أن خوف المسلمين المبالغ فيه من فكرة وجود دولة لا تقول عن نفسها، كذباً على كل حال، إنها دولة إسلامية، هو تعبير واضح عن عدم ثقة المجتمع بنفسه واستمرار تعلقه، في مجال الاعتقاد كما هو الحال في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، بأذيال الدولة ونخبها المسيطرة التي غلبت عليها في العقود الماضية، بشكل ملفست للنظر، السوقية والتفاهة وروح الشر والعدوان، بالإضافة إلى الجهل والأمية وانعدام المسؤولية السياسية والأخلاقية. ولا يوجد عندي أي شمك في أنه سيكون في قدرة جماعة المؤمنين، لو انتزعوا حقهم في حرياتهم الدينية من الدولة المتطفلة على الدين كما هي متطفلة على المجتمع، أن يخدموا الدين ويرتقوا به وبأشكال ممارسته، بصورة أفضل مرات عديدة، عما هو حاصل الآن، ويحققون لـه مكاسب ومواقع في المجتمع لم يحلم بها في أي وقست. فليس من الصعب على المجتمع، متى ما تم كف يد الدولة عن التلاعب بالدين، أن يعيد تنظيم شؤونه الدينية بصورة أفضل، وأن يؤمن، بإعادة الحياة لنظام الوقف الديني، استقلال النشاط الديني عن السلطة، وأن يضمن من وراء ذلك استقلال أصحاب المراتب الدينية الذين اضطرت الحاجة والعادة فئات كبيرة منهم إلى التسول على أبواب السلطان، وقبول وصايته والدعوة له مهما كان، مع ما نجم عن

ذلك كله من إساءة لصورة الإسلام والمسلمين فاقت في أثرها أي إساءات أخرى جاءت من قبل غير مسلمين. لكن هذا يقتضي تقديم عامة المسلمين وعلمائهم مصالح الحرص على الديسن وازدهار قيمه الروحية والأخلاقية التي تؤسس للتواصل بين البشر وللتفاهم والتعاون في ما بينهم على مصالح السلطة وما يرتبط بها من المغانم والشارات والرموز والجاهات.

والمبدأ الثاني الذي يميز الدولة الحديثة همو مبدأ المساواة بين المواطنين وعدم التمييز في ما بينهم. وهذا يعنى أن تكون هناك ضمانات دستورية وقانونية على أن جميع المواطنين متساوون أمام القانون، في التعيينات والمترقي الوظيفي والترشيح لمناصب المسؤولية، وأن لا تكون المناصب السياسية أو الاجتماعية أو الإدارية حكراً على طائفة من الناس دون أخرى أو مذهب دون آخر. ومن المؤكد أن تحقيق مثل هذه المساواة لن يكون إذا كانت الدولة تقول عن نفسها إنها إسلامية وأن قوانينها مستمدة من الشريعة الإسلامية أو مطابقة لها، أو أن أصحاب الصلاحية في الاجتهاد لبناء نظمها القانونية هم العلماء المسلمون المؤهلون لذلك. لا يؤثر في هذه القاعدة كون غالبية المجتمع على دين واحد بل كله. فالواقع أن المسألة لا تتعلق إطلاقاً باحترام حق الأقليات ولا ترتبط بها، ولكن بحق المسلمين أنفسهم من حيث

هم أعضاء في جماعة سياسية. فلا بد للدولة أن تحدد منذ البداية أنها لا تتعامل مع أعضائها من حيث هم مسلمين، أي حسب درجة إيمانهم، ولكن من حيث هم مواطنون، أي حسب درجة التزامهم بواجباتهم العمومية. فلو تم التعامل معهم كمسلمين أصبح من الضروري للدولة أن تحدد معنى الإسلام ودرجاتــه ومــا يصح فيه وما لا يصح فيه. وكل هذا ليس من اختصاصها وليس بمقدورها، اللهم إلا إذا لجأت فيه إلى أهل الاختصاص من العلماء فصارت تحت وصايتهم في هذه المسألة أو تلك. لكن حتى في هذه الحالة، من ذا الذي يستطيع أن يقرر ويحسم، من بين العلماء أنفسهم، ويأخذ على عاتقه مهمة التأكيد على، ما هو التأويل الصحيح وما هو التأويل الخاطئ للدين؟! ومن يضمن أن يكون جميع المسلمين على رأي واحد وأن يقبلوا بتأويل واحد؟! وكيـف يمكن، أو بأي طريقة يمكن أن نختار فئة العلماء التي نعتبرها الأكثر تمثيلاً لرأي المسلمين؟! وكيف يمكن تشكيل مجلس ديني يرضي جميع العلماء؟! وكيف نحل الخلاف التاريخي والمعاصر بين الفرق الإسلامية التبي تكاد تكفر بعضها بعضاً في مواضع تفصيلية وجوهرية معاً؟! وكيف تكون قواعد النقاش والحسم في هذا المجلس؟! ثم من يستطيع أن يدعي اليـوم أن علمـاء الديـن، وهـم على ما نعرفه عنهم في مجتمعاتنا من انقطاع عن العصر، واستغراق

في النصوص القديمة، وبعد عن السياسة، وجهل بالمصالح العامة وبالاستراتيجيات الدولية، هم أفضل من يفهم مصالح الجمهور المسلم ويعبر عنها ويبلور الخطط الناجعة لتحقيقها؟! وأخيراً، كيف نستطيع أن نوفق، حتى لو نجحنا في تجاوز هذه الصعاب جميعاً، بين عمل هذا المجلس الديني والمجلس المثل للشعب بمختلف حساسياته الدينية والاجتماعية والسياسية؟! ومن الذي يتمتع، من بين المجلسين، بالسيادة الحقيقية ويعتبر الممثل الحقيقي للأمة وإرادتها العامة؟!

والمبدأ الثالث الذي يميز علاقة الدولة الحديثة بمواطينها هو مبدأ احترام حرية الضمير. وهي تعني رفض اغتصاب ضمير الأفراد وإكراههم على الاعتقاد بآراء وأفكار ومذاهب لا يقتنعون بها أو لم يحصل ايمانهم بها عن طريق الإقناع. فلا وجود لدولة حديثة ولا لنظام حديث ولا لأمة حديثة مع وجود الوصاية الأبوية أو الروحية أو السياسية أو العشائرية، أو أي وصاية أخرى على وعي الفرد وضميره. فأساس النظام الحديث هو الفرد الذي يقرر عن نفسه. وكي يستطيع أن يقرر ينبغي أن يكون في شروط تسمح له بالتفكير الحر والبعيد عن أي قيود أو إكراهات مادية أو معنوية. وهذا هو المبدأ الذي يبرر ويفسر الاستثمار في التعليم والتربية اللذين يهدفان إلى تكوين عقل الفرد بحيث يستطيع أن يفكر

بنفسه ولا يكون إمعة وعالة على غيره أو ضحية له في اختياراته. بل إن حرية الضمير هي أساس الحريات جميعاً. والفرد الذي يفرض عليه الإيمان بمبادئ أو بأفكار والأخذ باعتقادات لا اقتناع عنده بها، أو الذي تمارس عليه ضغوط تهدف إلى منعه من التعبير الصادق عن قناعاته وإجباره على الإعلان عما يخالفها أو التخلي عنها بالقوة والغصب، لم يعد حراً ولا مواطناً ولا مسؤولاً ولكن مسيراً من قبل غيره وخاضعاً لوحيه ووصايته.

وخطر الحديث في الدولة الإسلامية نابع بالضبط من الخوف المشروع عند الجميع من أن يشكل فرض المرجعية الإسلامية للدولة بداية الطريق نحو إلغاء حرية الضمير وانتزاع الحق بالحرية الفكرية والاستقلال من الأفراد وفي مقدمهم المسلمون أو المنتمون للديانة الإسلامية. فبما أنك مسلم عليك أن تقبل بحكم الإسلام، وبما أنك لست من العلماء المؤهلين لفهم هذا الحكم فأنت مضطر أن تقبل بحكم علماء الدين العارفين والعالمين. وليس لجميع علماء الدين العوا ومعرفته وأخلاقيته بالضرورة. ولو صارت الدولة ذات مرجعية إسلامية، فلن يكون الدكتور العوا هو الذي يقرر مضمون هذه المرجعية، ولكن علماء الدين وكل المتنطعين اليوم لتأويلاته السياسية والجهادية المتعددة والمتناقضة. ولو أعطي مثل هذا الوضع المتميز في السياسة، لهؤلاء، لدفعت

المزايدات في ما بينهم إلى أن يسود الرأي الأكثر تطرفاً وانغلاقاً، كما يحصل عادة في جميع النظم العقائدية، ولم تبق هناك إمكانية لتجنب الانحدار المستمر نحو وضعية شبيهة بتلك التبي عاشتها أفغانستان. ولا نبالغ إذا قلنا إن معظم رجال ديننا لهذا الزمان، إن لم نقل كلهم للأسف، لا يعرفون معنى حرية الضمير، بـل يعتقدون أن الضغط على الفرد لتخليصه من أفكاره الشيطانية هي وسيلة عبادة وتقرب من الذات الإلهية. وهم مستعدون في سبيل ذلك لاستخدام القوة والسلاح إذا وجدوا إلى ذلك سبيلا. ومعظمهم لا يعرفون من الدين إلا قيود الإكراه والاقتداء، ويكساد إيمانهم يقتصر على الالتزام الشكلي بتطبيق الأحكام والطقوس اليومية. وهم يفضلون، كما حصل مراراً في التاريخ الإسلامي، التحايل على ما يعتقــدون أنـه الفـروض والواجبـات الدينيـة بـدل مراجعتها والتفكير العقلاني بها.

٧- لا نستطيع نحن المسلمين بناء دولة حديثة بالفغل والخروج من النزاعات السياسية الأهلية المدمرة التي تشهدها مجتمعاتنا منذ قرن، ولا أن نستعيد السكينة والنجاعة والاستقرار والاتساق، من دون أن نحسم في مسألة هويتنا كمسلمين، ونميز داخل هذه الهوية بين الإسلام الدولة أو كدولة والإسلام المجتمع أو من حيث هو مجتمع. وهذا يعني أنه لم يعد هناك مهرب من التفكير المتجدد في

معنى إسلاميتنا نفسها، أو في ما نقصده عندما نستخدم كلمة إسلام ومسلمين، وعندما نتحدث عن فرائض دينية وتطبيق شرائع إلهية. فليس هناك شك في أننا لا نزال نخلط عند استخدامنا لهذه الكلمات بين مستويات مختلفة ليست واحدة ولا تبني على الأخذ بها نتائج متشابهة. وهذه المستويات هي ثلاث: مستوى الفردية، أو الفرد المسلم، ومستوى الجماعة أو الإسلام من حيث هو تعبير عن جماعة المسلمين. ومستوى الدولة أو الإسلام من حيث هو دولة تضم جماعة المسلمين وأهل ذمتهم وتخضعهم لسلطة عمومية واحدة، سلطة الدولة، وهو ما بقى من ذكرى الإمبرطورية التاريخية. فعندما أقول إن الإسلام يفرض علينا نحن المسلمين تطبيق الشريعة، فمن المقصود بالضبط بكلمة نحسن المسلمين؟ هل المقصود أنه يفرض علينا كأفراد أن نقوم بذلك أم كجماعة أم كسلطة عمومية ودولة؟

ولا بدأن نميز كذلك بين البشر الذين تقع عليهم واجبات ومسؤوليات، وبين الدولة التي هي مؤسسة تتعلق بتنظيم حياة البشر وتخضع لإرادتهم. وعندئذ يمكننا التمييز أيضاً بشكل أوضح بين ميدان السياسة الذي أريد له أن يكون بالتعريف ميدان تنظيم الحياة العملية والمادية والمشتركة لأفراد مواطنين مختلفين في الرأي ووجهات النظر والاعتقادات والمصالح، ولا يخدعهم إيمانهم

المشترك ويمنعهم من رؤية التناقضات والاختلافات والنزاعات التي تفرقهم وتحتاج إلى أداة قانونية وتنظيمية خاصة لتجاوزها، هي ما تواضعنا عليه باسم السياسة المدنية، أقسول لا بد من التمييز بين ميدان هذا النشاط السياسي وميدان النشاط المدنى المستقل عن السياسة والقائم في محال متميز عنها والخاضع لقواعد عمل وشروط ازدهار مختلفة أيضاً، أعنى النشاط الروحي والفكري والاجتماعي، حيث يلعب الإيمان والتجربة الشخصية المتنوعة والعلاقات الذاتية دوراً كبيراً وحاسماً في خلق التواصل والألفة والمودة والتعاون. ونستطيع أن نقول إن ما يقوم به محسال المحتمع المدنى هو عكس ما يقوم به مجال السياسة. فالأول هو محال تفتـح الحياة وازدهار العلاقات الاجتماعية وتنوع التجارب وتفاعل البشر، بينما لا يقوم الثاني، وهو ميدان السياسة، إلا بوضع قواعد تضبط نبع الحياة المتفجر هذا عند الأفراد وتقننه بحيث لا تصبح ممارسة الحرية عند هذا الفرد أو تفتح شبحصيته وتنمية مصالحه عائقاً أمام ممارسة الحرية عند الفرد الآخر أو أمام تفتح شخصيته وتنمية مصالحه. فالأصل هو الحرية وهي مناط الاجتماع المدني بما يزخر به من إباحة وتنوع وتبدل وحياة، والفرع هو السياسة من حيث هي ضبط وتنظيم وتقنين يضع منطق الكل قبل منطق الفرد والقانون قبل الشريعة، الخاصة بحياة الفرد والجماعات، كما يضع الوحدة قبل التنوع والتعدد.

فإذا نظرنا إلى الإسلام من حيث هو دولة فحسب، أو بالأساس، لم نعد نرى المجتمع المدنى أو الجماعة الإسلامية إلا عبر الدولة ونتيجة لها، وفقدنا القدرة وأفقدنا المسلمين هذه القدرة، على الحياة وممارسة شعائرهم الدينية، وبناء علاقاتهم الاجتماعية وتطوير تواصلهم الإنساني بحرية. وحولنا العقيدة والحياة والنشاط والممارسة إلى قانون وقيود وإجراءات وقائمة حدود وعقوبات فحسب. وبذلك نكون قد أفقدنا النشاط الجمعي للمسلمين، الديني والإنساني معاً، كما أفقدنا تحارب المسلمين الحية في جميع ميادين الحياة، معناها ومضمونها، وجعلناها لا شيء مقابل الفعل الواحمد المذي يتغول على الحياة كلها، الدينية وغير الدينية، أعنى فعل تأسيس الدولة والاستثمار المنفرد في السلطة. فيصبح الوصول إلى هذه السلطة والتحكم بأدواتها والحفاظ عليها ضد مناوئيها وأعدائها هو جوهر الإسلام وركنه الأول وقاعدة الانتماء إليه والولاء للجماعة، كما يصبح العمل للسلطة وبها مصدر النجاح والنجاعة والفاعلية الدينية والمعنى. وبذلك نحل السياسة تماماً محل الدين في تكوين حقيقة الجماعة الإسلامية، بحيث لن يكون في مقدرة هذه الجماعة أن تتصور نفسها وتبني صورة لذاتها أو أن تنظم أي صغيرة وكبيرة من شؤون حياتها العقيدية والاجتماعية، خارج الدولة أو من

دونها. وهو ما يعني جعل الجماعة الإسلامية عالة على الدولة هو، مع الأسف، حالنا اليوم حيث لا نستطيع أن نتصور وجودنا، أي وجود الإسلام كعقيدة وجماعة معاً، بعيداً عـن الدولـة أو من دون الدولة، في الوقت الذي تشكل الدولة فيه أقل الأطر انفتاحاً على الإسلام كدين وجماعة، وأبخلها في خدمته الفعلية. ولو تأملنا بشكل أعمق في الوضع لأدركنا أن الفاعلية التجديدية والإبداعية والاجتماعية بل والسياسية التي تمتع بها الإسلام في العقود الماضية منذ نشوء الدولة الحديثة، قائمة خارج الدولة ومستندة بشكل أساسي، إن لم نقل وحيد، على المحتمع وهيئاته المدنية وجمعياته الخيرية، وأن الدولة تكاد لا تقدم لهذا الإسلام ولا للمسلمين أي خدمة، لا يمكن للمسلمين أنفسهم كجماعة مدنية القيام بها ولا يقومون هم أنفسهم بها، بما في ذلك اليوم بناء بيوت العبادة والعناية بها.

يقف هذا التوجه بالتأكيد على طرفي نقيض مع التيار الذي ساد وانتشر على نطاق واسع في الفقه السياسي الإسلامي خلال القرون الماضية، وفي الحقبة الكلاسيكية الإسلامية بشكل خاص. فهذا الفقه كان هو الذي أسس لمشروعية الدولة عندما استنتج ضرورتها المنطقية أو العقلية، واعتبر أن ما هو واحب لتحقيق

الواجب هو واجب أيضاً. فنظر إلى الدولة كأداة دنيويـة ضروريـة للذود عن الدين وضمان مصالح المسلمين. لكن عصرنا قد اختلف تماماً، فلم تعد الدولة هي الدولة ولا الجماعة هي الجماعة. وكما أن الدولة لم تعد بحاجة إلى عقيدة دينية لتحقيق ذاتها وإتمام بنيانها، ويمكن إقامتها على أسس سياسية واضحة وبسيطة ومتوفرة لجميع الجماعات وناجعة معاً، لم يعد هناك ما يدفع االجماعات، في ظل نشوء الدولة الديمقراطية التي تحترم حرية الاعتقاد والحريات السياسية والمدنية جميعاً، إلى الخوف على دينها أو خشية أشكال من الاضطهاد الذي كان سائداً في الماضي، يحول دون ممارسة الجماعات المتميزة في اعتقاداتها شعائرها وتطبيق شريعتها، سواء أكمانت عرفاً قديماً منقولاً أو مسادئ وقواعد مستمدة من الدين. وهي ليست في حاجة الآن من أجـل تحقيق ذلك إلى التحكم بالسلطة العمومية، أي سلطة الدولة، وبإمكانها، في إطار الحريات الأساسية المباحة لمؤسسات المجتمع المدنى، تحقيق ذلك، سواء وجدت الدولة أو لم توجد. فقسم كبير من المسلمين في الدول الأوروبية مثلا يطبقون الشريعة الإسلامية كما يفهمونها، فيصلون ويضحون ويزكون ويـتزوجون بالفاتحة وعند شيوخ الدين، ويطلقون بالثلاثة، ويطبقون قواعـد الميراث.. إلى من دون أن يمسهم أي أذى أو أن ينتقص من

حرياتهم العقيدية أي قانون من قوانين الجمهورية. بل لا أبالغ إذا قلت إن مستوى الحريات الدينية التي يتمتع بها المسلمون، وهمم أقليات صغيرة، يتجاوز كثيراً ما تتمتع به الأمم الإسلامية في بلدانها التي تمثل فيها الغالبية، وفي مقدمة ذلك البلدان التي تدعسي الالتزام بالمرجعية الإسلامية. ولا يضعف خضوع هؤلاء للقانون الوضعي السياسي، غير المقدس والمتبدل حسب تبدل رؤية الناس وأخلاقهم ومصالحهم، من ولائهم لدينهم ولكنه يقتصر على تنظيم علاقتهم مع أقرانهم من المواطنين المسلمين وغير المسلمين سواء، ومع السلطة العمومية. وهم يميزون بشكل أفضل اليوم بين الشريعة الدينية التمي يواجهون مسألة تطبيقها في مستوى حياة الجماعة التي. ينتمون إليها وبين قانون السياسة الذي يشكل أساس تعاملهم مع بعضهم البعض، حتى كمسلمين فيما بينهم، من حيث هم بشر وأصحاب مصالح متباينة وتوجهات سياسية مختلفة تفرق بينهم بقدر ما يوحدهم الاعتقاد الديني وممارسة الشرائع المرتبطة به.

ويشكل هذا التمييز بين الوجود الجمعي؛ في مستواه السياسي الدولوي وفي مستواه المدني الجمعي، شرطاً أساسياً للتمييز بين السياسة (الحديثة) كوظيفة أو كنشاط خاص ودنيوي بالضرورة وغير مقدس، والنشاط المدني الديني والثقافي والاجتماعي الذي

يخضم لمبدأ الحرية والتنوع والتعدد والاختلاف غير المحدود والمرتبط بتجارب شخصية وجماعية خصوصية. وتجريد النشاطات السياسية وميدان السياسة من أي قدسية لا يهدف إلى تهميش المقدس والديني ولكن إلى إخضاع الممارسة السياسية التمي تتعلق بحياة البشر ومصالحهم الماديمة الحساسة للضبط القانوني الدقيق وللمحاسبة العقلية وجعلها مسألة دنيوية تقوم على أقصى ما يمكن من الشفافية والمساءلة. وبالتالي منع القائمين على السلطة والممسكين بها، وهي أمر خطير، من اللجوء إلى الوسائل الدينية لتجنيب ممارستهم السياسية وقراراتهم النقاش العقلي والنقد والمحاسبة. وقد علمتنا تجربتنا السياسية القريبة كيف تسمعي النحب الاستبدادية، في سبيل إخفاء أهدافها في الاحتفاظ الأبدي بالسلطة واستخدامها لتحقيق مصالح خاصة، إلى بناء شخصية الرئيس الملهم والمقدس المترفع والمرتفع عن أي مساءلة أو نقد. وهذا يعنى أن التمييز بين السياسة والشريعة مسألة شكلية أي تنظيمية مرتبطة بترتيب المسؤوليات والنشاطات لا مسألة تنافس وتباين بين العقمائد والاختيارات الفكرية. فالمجتمعات كيانات واحدة تجمع بين الدين والسياسة والاقتصاد والحرب إلىخ، ولا يمكن فصل نشاط من نشاطاتها عن ميادين النشاط الأحرى في الممارسة العملية. إنماء كما يتم الفصل والتمييز في ميدان العلوم

لأهداف معرفية، أي لما يقدمه البناء الخاص بكل علم من معرفة متخصصة ومدققة أكثر بجانب من جوانب الحياة والكون، يتم الفصل أيضاً بين ميادين تنظيم الحياة الاجتماعية المحتلفة، السياسية والمجتمعية، في سبيل تــأمين أدوات أكبر للتعرف على الأهداف الخاصة بكل ميدان ووسائل تحقيقها وقواعد ضبط العمل وتحسين سوية الإنتاج والإبداع فيها. فقصرنا السياسة على تحقيق أهداف دنيوية، وتمييزها كنشاط مجتمعي عن الشريعة والدين المتمحور حول تحقيق أهداف أخرى متميزة من تربيـة إلى تواصـل بين الناس إلى تأمين الحياة الأخروية، هـو الـذي يمكننـا مـن بنائهـا على أسس عقلية، وبالتالي من تطويرها وتجديد أسسها ووسائلها ومضمونها. وبذلك نحولها، وهو المطلوب، إلى نشاط لا يخضع لعامل آخر غير إرادتنا الجمعية. وبالعكس، يمثل إعفاؤنا الدين من مهام الحكم والخدمة السياسية قاعدة تحريره من الاستخدامات النفعية والاستراتيجية، وأساس التعامل معه كمصدر من مصادر التربية الذاتية والتوعية الأخلاقية والمواصلة الإنسانية، وهـو مـا لا يمكن تحقيقه من دون الاستقلال الشخصي لكل فرد، وحرية الضمير التي تشكل أساس أي تجربة شخصية إنسانية حقيقية.

فكما أن الشريعة المستمدة من الإيمان مؤسسة لجماعة وأمة، كذلك فإن القانون المستمد من المشاركة البشرية في بناء نظام السلطة العمومية مؤسس لدولة. وبهذا المعنى، لا دين من دون شريعة ولا دولة من دون قانون. وكما أنه ليس لتطبيق شعائر الدين، أو الشريعة، قيمة ما لم يحصل في إطار الإيمان والاعتقاد، فإنه ليس للقانون السياسي قيمة ولا نجاعة ما لم يصدر في إطار ممارسة الحرية الفردية وما لم يعبر عن المشاركة العملية لكل فرد في تقرير مصير الأمة أو الجماعة الوطنية.

من هنا نقول إن احترام الشريعة وتطبيقها أمر من أمور الدين وهو أساس النشاط الديني وهو فعل ايمان وانتماء ووفاء، ولا يمكن أن يكون أمراً من أمور السياسة. وبالعكس إن احترام القانون وتطبيقه هو أمر من أمور السياسة، وهو أساس المواطنية والانتماء الوطني، أي استحقاق أن يكون المرء مواطناً في دولة، لا أخاً في جماعة الإيمان. وكما أن الشريعة تفقد تأثيرها إذا انعدم الإيمان، فإن القانون لا معنى له ولا تأثير ممكناً لأحكامه على إرادة الناس ووعيهم إلا بقدر ما يكون قانوناً سياسياً، أي مستمداً من إرادة الناس أنفسهم ومعبراً عن مصالحهم أو رؤيتهم لها، بما في ذلك مصالحهم الدينية.

لكن في ما وراء هذه المشاكل التبي يطرحها التنظيم الحديث للمجتمعات، على النظريات الإسلامية القديمة، التي تمثل نماذج ما عرفته العصور الوسطى السابقة على الثورة السياسية الحديثة، وما أنتجته من ابتكارات في ميدان التنظيم المجتمعي، وفي مقدمه التمييز كما قلنا بين ميدان الدولة والمهام السياسية العامـة وميدان المجتمع المدني ومهام تعظيم التجربة والممارسة الجماعية في إطار الحرية والمسؤوليات الفردية، لا بد أن نعترف اليوم أن الدولة بالمفهوم القديم أصبحت بمثابة الخردة السياسية. ولم تعد غير ناجعة فحسب، في تنظيم شؤون الجماعات، على المستوى السياسي أو على المستوى الديني، ولكنها، أكثر من ذلك، لم تعد ممكنة الوجود، حتى لو أردنا بالفعل إعادة إنتاجها. لقد أصبحت أثراً من الماضي وذكري، تماماً كما أن الشريعة، كما تصورها المسلمون القدماء أيضاً، أي بمثابة قانون للدولة أو كبديل للقانون السياسي، أصبحت قاصرة عن الإحاطة بمشاكل السياسة والدولة والمجتمع والعلاقات الدولية الحديثة التمي يعالجها القانون، وبالأحرى جموعة كبيرة من القوانين التي لا تكف عن التقدم والتجدد والتأثر والتأثير المتبادل في الاقتصاد والاجتماع والثقافة والإعلام والعمل والصحة وحقوق الإنسان عامة. ولن يفيد في شيء أسلمة هذه القوانين جميعاً أو صبغها بطابع الفقة الإسلامي، وليس من المؤكد أن من الممكن بناء مثل هذه المنظومة المتطورة من القوانين على تلك الأسس والقواعد الفقهية ذاتها، أو أن منهج الإفتاء والاجتهاد الكلاسيكي الفردي والضعيف، قادر عليي

الاستجابة العفوية لتطورات الحياة العصرية المتسارعة، وما تفرزه من مشاكل على القانوني، كما هو حال الثورة المعلوماتية وثورة الهندسة الجينية اليوم مثلاً. ولا أدري كيف يمكن للأمة أو الأمم الإسلامية أن تلبي حاجتها من التشريعات لو تخلت عن النظام التشريعي الحديث وأوكلت أمرها إلى المجتهدين الفرادي، وانتظرت قبل أن تأخذ قرارها وتتبنى بعض اجتهاداتهم، اتفاق أغلبهم أو حتى بعضهم وإجماعهم. فمن الواضح في نظري أن نظام الإفتاء التقليدي قد أصبح صيغة بدائية غير ناجعة في بناء سلطة تشريعية ترد على حاجة تنظيم النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاستراتيجية والثقافية والعلميئة، الوطنية والإقليمية والعالمية، وغير قادرة على الاستجابة الفعالة لتبدلاتها المستمرة والدائبة. فلا يمكن اليوم التفكير بدولة لا يكون هدفها سوى الذود عن الدين ومراعاة مصالح المسلمين كمسلمين، ولا يمكن لمثل هذا الهدف أن يكون أساساً لبناء أي دولة. وكما أنه لم يعد هناك للمسلمين وجود مستقل عن غيرهم، لا في أوطانهم الأصلية ولا على مستوى الكرة الأرضية التي تتوحد أكثر فـأكثر، كذلك لم يعد المسلمون مسلمين بالمعنى الحصري للكلمة، فقد أصبحوا هم أيضاً مواطنين في دول وطنية، ولم يعد اشتراكهم في العقيدة الدينية كافيا لتوحيدهم وتأسيس أطر فعالة وناجعة لتنظيم

شؤونهم الدنيوية والدفاع عن مصالحهم كبشر. ولم تعد أغلبيتهم ترى نفسها فقط من زاوية الانتماء الديني والولاء للجماعة الدينية، ولكنها تريد أن تكون ذات أبعاد وهويات وانتماءات متعددة فكرية وثقافية وفلسفية ومهنية، من داخل الانتماء الديني أو من خارجه. كما أن مصالح المسلمين لم تعد تقتصر أو حتى تتركز على حماية العقيدة ونشرها وتأهيلهم للحياة الأبدية الأخروية.

لا بد لنا من الخروج من هذا التصور التخفيضي الذي يرد كل نشاطات الحياة الاجتماعية، الفردية والجمعية، إلى بعد واحد هو البعد الديني والاعتقادي عموماً. فالنشاط الديني والعلاقة مع الجماعة الدينية والحاجات الروحية هو جزء من نشاطات، وبعد من الأبعاد، وحاجة من الحاجات الكثيرة والبعيدة التي لا يمكن للإنسان أن يتكون اليوم ويتأهل لخوض غمار الحياة الحديثة، لا كفرد ولا كمجتمع، من دون تلبيتها جميعاً، والاستعداد والإعداد لها معاً. واليوم، أكثر من أي حقبة سابقة، لم يعد الاشتراك في عقيدة دينية أو فلسفية هو أساس الوحدة الاجتماعية وقيام الأمم والدول، بقدر ما أصبح قيامهما رهين بالنجاح في بناء نظم محتمعية قادرة على توفير الحياة المادية والحريات الأساسية والفضاءات الاجتماعية والثقافية التي تبعث الرضسي المعنسوي

والسعادة عند البشر، أي على تلبية حاجة الاندراج في العصر وقيمه وموارده الحضارية.

٨- بيد أن الأمر يختلف تماماً عندما نغير في أسلوب نظرنا للوضع، فننتقل في حديثنا عن الإسلام من منظور الإسلام كدولة إلى منظور الإسلام كجماعة، وننسى تماماً، وعلينا أن ننسى تماماً، أن الدولة التي نعيش فيها هي دولتنا من حيث كوننا جماعة دينية. فهي ليست ملك أي دين، ونحن لسنا ملك أي دولة. إنها ملك مواطنيها، أي الناس الذين يشتركون في بنائها والقادرين على بنائها كدولة مواطنيها، أي كدولة للحرية والمشاركة والمساواة والعدالـة والتضـامن والأخـوة. ومـن دون ذلـك لـن تكـون لا إسلامية، ولا حتى دولتنا كأفراد وكجماعة، ولكن أداة لقهرنا وإرهابنا، كما هي عليه في أغلب الأحيان اليوم. والدولة لـم تعـد في أي بقعة من العالم دولة المسلمين أو المسيحيين أو البوذيين، ولو أن سمة الثقافة الإسلامية أو المسيحية أو البوذية لا بد أن تظهر عليها، وتنعكس كما ذكرت سابقاً في قوانينها. هناك جماعة واحدة لا تـزال تعيش في وهم تديين الدولة وامتلاكها بـالمعنى المادي والضيق للكلمة، أي تحويلها إلى تابع لها كجماعة دينية، أو دينية قومية، هي الطائفة اليهودية. وهبي تخوض من أجمل ذلك حرباً دائمة ومستمرة نحس اليوم ضحاياها الرئيسيين، وتسير في

طريق يعترف جميع مثقفيها المتنورين بأنها طريق مسدودة لا يمكن أن تقود إلى أي مكان غير استمرار العنف والغرق المتزايد في التمييز العنصري وإرهاب الدولة وحرب التطهير العرقية والجريمة الرسمية الجماعية المنظمة. فالدولة إما أن تكون في العصر الحديث دولة مواطنيها على مختلف اعتقاداتهم وأصولهم وتأويلاتهم الدينية وغير الدينية، أو لا تكون دولة على الإطلاق، وتتحول بسرعة إلى عصابة منظمة تعتمد، إلى هذا الحد أو ذاك، على تعاون فشات واسعة من سكانها أو صمتهم كما هو حال الدولة الإسرائيلية الراهنة. وهي اليوم في معظم بلداننا دولة الأمر الواقع، أي دولة النحب والفئات الاجتماعية التي تتحكم بها وتسيطر عليها سيطرة مطلقة وغير سياسية، وتحولها بالفعل إلى ملكية خاصة. ولن ننجح في تحرير الدولة من مصيرها هذا، ونجعلها دولتنا فعـلا، نحن الأفراد المواطنين، ما لم نقبل جميعا بمبدأ الحرية كقاعدة لبناء حياتنا السياسية المشتركة، ونعمل في الوقت نفسه على أن تكون الدولة التي نعيش فيها ونتمتع بالحرية التي نريدها أن تمنحها لنا، دولة مواطنيها جميعاً، أي أن نعمم شرط الحرية هذا على غيرنا من الأفراد والجماعات الذين يخضعون لسلطتها، والذين يشاركون، ولهم الحق في المشاركة، وبالقدر نفسه، في تقرير مصيرها، وطبيعتها ونوعية القواعد والقوانين المطبقة فيها.

عندئة سنكتشف أن جميع الآفاق ستكون مفتوحة أمام المسلمين كأفراد وكجماعة للتعبير الحرعن اعتقاداتهم وأنفسهم، وتأكيد وجودهم كمؤمنين وكأعضاء في جماعة سياسية مشتركة معاً. وعندما يكف الصراع على السلطة ومعها عن أن يكون موطن الاستثمار الرئيسي، بل الوحيد، للمسلمين وسبب القطيعة بينهم وبين أصحاب الاعتقادات الدينية والفلسفية الأخرى، بل أكثر من ذلك سبب النزاع والخلاف داخل مجتمع المسلمين أنفسهم، ومصدر تمزقهم وتشتتهم الأكبر، سيصبح في قدرة المسلمين التأثير بشكل أكبر على السياسة والسلطة والدولة من خلال نجاحهم في الارتقاء بالتكوين الفكري والأخلاقي والثقافي والنفسي للفرد المسلم ولجماعة المسلمين ككل.

بداية الطريق لذلك هي تجاوز إشكالية بناء الحكومة والدولة الإسلامية التي سيطرت على عقل المسلمين خلل القرن الماضي بأكمله فجعلتهم يعيشون غرباء عن الدولة التي تحكمهم وفيها، كما جعلت الدولة تغترب عنهم وتضيع بهم وتضيعهم معها أيضاً. ولا يغير في ذلك أن تكون هذه الحكومة وتلك الدولة الموعودة سلطانية، كما يتصورها أغلب فقهاء إسلام الدولة، أو حكومة ودولة إسلامية ديمقراطية كما يريد لها أن تكون، من دون أمل في أي مستقبل فعلى، الإسلاميون الديمقراطيون.

والنتيجة، ليس من الممكن التحرر من الاستلاب السياسي الذي نعيشه، والذي يغطى عليه الصراع حول مفهوم الدولة بين إسلاميين وغير إسلاميين، من دون تجديــد رؤيتنــا للإســلام ودوره وموقعه في الدولة والمجتمع، وفي موازاة ذلك، من دون التحلص من نمط التفكير السائد الذي لا يرى في الدولة إلا تعبيراً أو بحسيداً لماهية فكرية أو دينية أو قومية أو مذهبية، بدل أن ينظر إليها من زاوية ما يشكل ما هيتها كدولة، أي من زاوية ما يمكن أن تحققه وينبغسي أن تحققه، مسن إنجسازات ماديسة، اقتصاديسة واجتماعية، ولكن أيضاً، وبالأساس، سياسية وأخلاقية، أي من حيث هي شرط لتحقيق الحرية والسيادة الشخصية لجميع الأفراد، والمسلمين منهم. فالدولة ليست مركز الهوية الدينية أو الثقافية ولكنها منظومة من القواعد والمبادئ والقوانين والأصول الإجرائية التي تتيح للأفراد أفضل شروط مادية (وبالتالي سياسية وعلمية وتربوية وغيرها) لتفتح مواهبهم واستغلال طاقاتهم وتنمية قدراتهم الفكرية والثقافية وممارسة اعتقاداتهم الدينية وغير الدينية وبالتالي تكوين هويتهم. فالدولة ليست بديـلا لأي ديـن ولا لأي عقيدة، ولكنها إطار قانوني عقلاني يستمد شرعيته مما يقدمه من فرص التفتح والازدهار للأديان والمذاهب والاعتقادات جميعاً.

لن يمنع مثل هذا الوضع من أن يكون للمسلمين، كما هو

الحال مع غيرهم من الجماعات الدينية التي تعيش في الدول التي يشكلون الأغلبية فيها، وفي الدول التي يشكلون فيها أقلية وسوف يشكلون في معظمها، إن لم يشكلوا منذ الآن، بسبب الهجرة المستمرة وتواصل الجماعات البشرية، أقـول لـن يمنـع هـذا الوضع المسلمين من أن يطوروا ممارستهم الدينية والاجتماعية معاً. وسيكون للمجتهدين من رجال المسلمين ونسائهم الذين توجهوا بجهدهم ونشاطهم من خدمة مشروع السلطة وبناء الدولة إلى خدمة بحتمع المسلمين، أي كل مسلم، الدور الأكبر في تنشيط الحياة الفكرية والثقافية والدينية والمدنية والخيرية لمجتمعاتهم، وفي تحديد الصلة والتواصل مع المسلمين الأحياء والقريبين منهم الذين يعيشون بين ظهرانيهم، كأفراد وكجماعات، والذين يحتاجون إلى مساعدتهم لتنظيم أمور دينهم ودنياهم التي لا تقتصر على تحديد هوية الدولة ولا يمكن للدولة الضعيفة، والمصادرة من قبل نخب كاسرة، في بحتمعات المسلمين، أن تقوم بها.

ولو اعتمد المفكرون الإسلاميون هذا المنظور لما وضعوا أنفسهم في ذلك الموقف الصعب، لبناء مفهوم دولة وحكومة إسلامية ديمقراطية، يستحيل تحقيقها من دون الوقوع في تناقضات لا مخرج منها، وفي الوقت نفسه، مجانبة التفكير المتسق والناجع. فليس المطلوب دولة ديمقراطية إسلامية تتكيف مع قيم العصر

وتأخذ منه بحسب ما تبيحه لها الشريعة، أي ما يسمح به فقهاء الدين وعلماؤه، وإنما مساهمة إسلامية استثنائية وأصيلة في تعميــق الفكرة الديمقراطية وتأسيسها بشكل خاص في البلاد العربية والإسلامية، من حيث هي نموذج نظري للتفكير الإنساني الحديث في تنظيم الحياة المجتمعية، من دون أي شعور بالحرج تحاه المواقف الفقهية الماضية أو تجاه الأصل الأوروبي لهذا لنموذج. ولو فعل المفكرون الإسلاميون ذلك لقدموا خدمة لا تقدر بثمن للإسلام اللذي أريد له أن يرتبط، في الوعى العالمي، بالنماذج الاستبدادية القديمة، وللمسلمين الذين هم بأشد الحاجـة إلى ثقافة ديمقراطية تساعدهم على التخلص من تقاليد وقيم القرون الوسطى الأبوية والأتوقراطية، في المنزل والمصنع والمؤسسة والجمعية الأهليـة والدولة، وللعرب الذين يدفعهم انعدام التفاهم على قاعدة ثابتة وواضحة لممارسة السلطة إلى التحلل السياسيي والجمرد الاجتماعي وتفجر الحروب الأهلية. ولكانوا قدموا خدمة كبيرة أيضاً للفكسر الإسلامي الديمقراطي نفسه اللذي عاني ولا يزال يعاني من العزلة والهامشية في أوساط الحركات الدينية وغير الدينية على حد سواء.

بالمقابل لا يمكن للاستمرار على درب التعلق بحبال وهم الدولة الإسلامية، حتى في شروط تقريب مفهومها من مفهوم الديمقراطية

الحديثة وقيمها التعددية، أن يقود إلى شيء آخر سوى إفراغ فكرة الديمقراطية ومفهومها الحديثين من معناهما ومضمونهما بذريعة أسلمتهما أو إخضاعهما لشروط المطابقة مع مصطلحات الفقه الإسلامي التقليدي أو تكييفهما مع متطلبات قضايا الفقه والكلام الإسلاميين الشائعين. ولن تساهم مثل هذه المقاربة النظرية و السياسية كثيراً في تقدم المناقشة الوطنية في العالم العربي والإسلامي. بل إنها تشكل في نظري أحد العوامل الأساسية التسي عملت ولا تزال على تأخير الوعبي العربي والإسلامي بضرورة بناء الدولة الحديثة الديمقراطية، وبالتالي تأخير لحظة القطع مع عهود طويلة من الطغيان والقهر والامتهان والحرمان من الحرية. وفي اعتقادي، لن ينال المسلمون حريتهم في أي دولة، قومية كانت أم دينية أم علمانية، ما لم تصبح الحرية المبدأ الناظم لحياتهم الأخلاقية والسياسية، أي ما لم تصبح غاية الدولة التي يحلمون بها بناء الفرد الحر والسيد، وتصبح الحرية إطاراً لتفتح الشخصية، ليس بالنسبة للمسلم فحسب، ولكن بالنسبة لجميع أولئمك الذين يعيشون على أرض الإسلام ويقطنون فيها، بصرف النظر عن أصولهم القومية وعقائدهم الدينية وانتماءاتهم الاجتماعية واعتقاداتهم الفلسفية.

## باریس في ۱۱ آب ۲۰۰۳م

تعقيب على مبحث النظام السياسي في الإسلام للدكتور للدكتور برهان غليون

## الدكتور محمد سليم العواً

١- استمتعت بقراءة البحث الرصين الذي كتبه الصديق العزيز الدكتور برهان غليون في الموضوع الذي يدور حول حوارنا، النظام السياسي في الإسلام. وليس القارئ في حاجة إلى أن أبين له مواضع الاتفاق بين رأيينا فهي بينة، ولا مواضع الخلاف، أو الاختلاف، فهي تدل على نفسها.

٢- لكنني حريص على أن أوقف القارئ على أمور تقتضي مزيد بحث وتدقيق، وأن أعرض له بعض ما لم نتناوله - أحي الدكتور برهان وأنا - في ورقتينا الرئيسيتين، مثل مسألة وضع

غير المسلمين في الدولة الإسلامية المعاصرة، ومسألة العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية.

وإذا كانت مسألة وضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية جزءً لا يتجزأ من النظر الواجب في النظام السياسي المبني على أساس من أحكام الإسلام - أي شريعته - فإن مسألة العلاقة بين الدولية الإسلامية والدول غير الإسلامية أدخل في باب القانون الدولي، ومبحث العلاقات الدولية منه، منها في باب النظم السياسية. ولكن الوضع الدولي الراهن، وما ترتب على احتلال الولايات المتحدة الأمريكية لبلدين إسلاميين: أفغانستان والعراق، يجعلان هذه المسألة مثارة بقوة في ساحة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

٣- المسألة الأولى التي تقتضي مزيد بحث وتدقيق في بحث الدكتور برهان غليون هي تسميته المعنيين بالشأن السياسي الاكتور برهان غليون هي تسميته المعنيين بالشأن السياسي الإسلامي باسم ((الإسلامويين)) ومذهبهم بالمذهب ((الإسلاموي)).

وبصرف النظر عن الصحة اللغوية في بناء هذه الكلمة، فإنه من المهم بيان أنها لا تستعمل - في المشرق على الأقل - إلا في مقام الذم والاستهانة والاستخفاف؛ وكلام الدكتور برهان عن اللوضوع حدّ كله، وبحث علمي خالص، وهو برئ ومنزه عن أن يجول بخاطره أي من المعاني السلبية التي يستعمل بها بعض

الكاتبين هذه الكلمة – وهي هجينة غير عربية المبنى - عند كلامهم عن التيار المسمى بتيار الإسلام السياسي. وهذا التيار السياسي يحظى بتأييد أعداد لا يستهان بها من عقلاء أبناء الأوطان الإسلامية؛ ومن حقهم على الكافة، وعلى أهل الرأي والفكر خاصة، أن يُسمَّوا التسمية الدالة على مذهبهم أو انتسابهم إليه، دون أن تُستبطن في تسميتهم معاني لا يحب ذوو الكرامة أن يشار بها إليهم. ليكن الخلاف في الرأي السياسي ما يكون، ففي يشار بها إليهم. ولكن الناس جميعاً مطالبون بأن يتجنبوا التنابز بالألقاب واللمز بالأوصاف، لتصفو ساحة البحث العلمي والرأي السياسي للنزاهة والتجرد والإخلاص لوجه الحقيقة، أو الحقائق، وحدها، ولوجه الوطن، أو الأوطان، قبلها وبعدها.

وهذه - على كل حال - مسألة تبدو شكلية، ولكنها في نظري مهمة.

3- ذكر الدكتور برهان أن حسن البنا - ربما كان هو - أول من بلور في الثقافة العربية الحديثة، فكرة شمول الإسلام لنظام الدين والدنيا بعد أن حاول رجال الإصلاح المسلمون السابقون التوفيق بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، وذكر أن في مقدمتهم محمد عبده (الأستاذ الإمام) وعبد الرزاق السنهوري (الأستاذ الجليل لرجال القانون العرب كافة).

والحقيقة أن محمد عبده والسنهوري لم يكونا يقلان إدراكاً لفكرة شمول الإسلام، ولا دفاعاً عنها، عن حسن البنا - رحمهم الله جميعاً - والوقوف على كلام محمد عبده رحمه الله في تفسير آيتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (سورة آل عمران ١٠٤ و و ١١٠) من تفسير المنار، فضلاً عن الوقوف على كلامه في العروة الوثقى، يدل دلالة لا تحتاج إلى بيان على وعيه المبصر لشمول الإسلام لنظم الحياة كافة عما فيها النظام السياسي.

وأستاذ الأجيال السنهوري، رحمه الله، ساهم في إحياء القانون العام الإسلامي - الدستوري منه بوجه خاص - أجل مساهمة بكتابه عن ((الخلافة الإسلامية وتطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية))، وهي إحدى رسالتيه للدكتوراه بالفرنسية وقد ترجمتها إلى العربية ابنته المرحومة الدكتورة نادية السنهوري، وعلق عليها تعليقات نفيسة أستاذنا العلامة الدكتور توفيت الشاوي، وطبعت في العقد الأخير من القرن العشرين الميلادي ثلاث طبعات متوالية في مصر.

٥- فليست المسألة - عندي - مسألة الوعي بشمول رسالة الإسلام أو عدم الوعي به، لكن المسألة هي كيف تُتناول المبادئ الإسلامية العامة - في الشأن السياسي وفي غيره من الشؤون التي أجمل فيها التشريع الإسلامي القول - هل تُتناول بمحاولة إحياء

نظم تاريخية وبعثها من مراقدها والزعم بأنها هي ((النظم الإسلامية)) لمجرد أن أجدادنا هُدُوا إليها؟ أم تُتناول هذه المبادئ في ضوء الحقيقة الشرعية العقلية والنقلية التي تقطع بأن الإسلام في مصدريه الرئيسيين: القرآن والسنة - جاء بالمبادئ العامة والقواعد الكلية والقيم الملزمة، شم ترك إعمالها في كل زمان وكل مكان بحسب ما تقتضيه الظروف والأحوال، وتدركه العقول وتحيط به الأبصار؟ أليس ذلك هو السر فيما أوْقَفَنا عليه علماؤنا من أن منهج الإسلام في التشريع هو ((تفصيل مالا يتغير وإجمال ما يتغير))؟

أما أنا فأقول: اللهم نعم. وعلى هذا الأصل أدير نظري في أمور التشريع الكلية كافة، وأقف وقوف المؤمن المسلم عند كل نص تفصيلي بعد أن يدرك العقل كنهه، وحقيقة تشريعه، وكيفية إعماله، ويسعى ما وسعه السعي إلى فهم علة التشريع وحكمته. وأعلم من صحيح الدين أن المجتهد - المؤهل للاجتهاد - إذا أصاب له أجران.

7- أكاد ألمح نوعاً من التناقض في حديث أخي الدكتور برهان عن عدم قدسية النص القرآني، وعن مقتضى الإيمان به. فهو يقول في سياق واحد إن النص الأول (القرآن الكريم) لا يتغير، وهو ليس مقدساً إلا أنه ثابت وأكيد ونهائي أي لا نص بعده.

ويقول بعد ذلك مباشرة: وكي يقوم بوظيفته بوصفه موضوع إيمان (ولا يعني الإيمان سوى التسليم بقدسية النص وأسبقيته على ما عداه).

أظن أنه يكفي الباحث المسلم أن يقر بنهائية النص وثباته وعدم جواز تغييره - بل ربما قُلْتُ مُطْمَئناً: عدم القدرة على تغييره - دون أن يدخل في مسألة القدسية وعدمها، فهي جعجعة بلا طحن وبلل بلا ماء. فلنتفق على النهائية والثبات، ولنترك الأوصاف التي هي (لاهوتية) أكثر منها (إسلامية) لمجال آخر غير مجال البحث العلمي / الاجتماعي.

٧- ويتصل بتوقفي عند مسألة (القدسية) التوقف عند قول الدكتور برهان: إن محاولات التفسير والتأويل اللتين احتاج إليهما فهم النص القرآني قد أصبحتا تمثلان نصاً ثانياً إلى جانب النص الأول، وإن هذا النص الشاني (رأحذ عبر التاريخ بالفعل، شيئاً مكان النص الأول، وغطى عليه إلى حد كبير)). إنني أعلم أن الدكتور برهان يشير هنا إلى التقليد المذموم الذي يردُّ عليه بعد سطور بذكر الاجتهاد العصري المذي يواكب الحاجات المتغيرة لكل زمان ومكان. ولكنني - مع ذلك - لا أكاد أعرف مرحلة تاريخية غاب فيها النص القرآني وطغى التفسير عليه، ولا أعرف موقلاً يعتد به، ذهب إلى أن النص التفسيري أو التأويلي له الأولوية قولاً يعتد به، ذهب إلى أن النص التفسيري أو التأويلي له الأولوية على النص الأصلي: القرآن الكريم، ولذلك توقفت كثيراً عند

هذه العبارة، ولم أستطع التسليم بصحتها. كما لم أستطع أن أقبل فهمه ((للفقه والشريعة)) على أنها نص مواز للقرآن الكريم، ومختلف عنه(!) الشريعة والفقه مصدرهما القرآن. والشريعة غير الفقه. الشريعة هي مجموع الأحكام الشرعية العملية الموحى بها المبينة في القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية. والفقه هو فهم هذه الأحكام، وشرح تفصيلاتها، وبيان مراتبها من مجمل ومفسر، ونص وظاهر، ومطلق ومقيد، وناسخ ومنسوخ، وعام وخاص، ولم يقل أحد - في تاريخ الإسلام كله: - إن الشريعة (الأحكام المنصوصة) أو الفقه (الفهم البشري) موازيان للقرآن الكريم. ولا يقبل من أحد قوله - كائناً من كان - إذا اختلف عن قول القرآن، بل هو رد على صاحبه ولا كرامة.

٨- ومن هنا فإن حديث الدكتور برهان عن التأويل ودوره في تحديد السلوك العملي للمسلمين، وعن النزوع المستمر نحو التسلط والعدوانية اللذين تشجع عليهما الثقة الزائدة في الذات وفي التأييد الرباني(!)، وهو ما رسخ روح السيطرة العسكرية، والتوسع والغزو، عند الطبقات الحاكمة خلال عشرات القرون. هذا الحديث كله يحتاج إلى نظر حديد في أصله وتفصيلاته التي يطالعها القارئ غير مستندة إلى حقيقة تاريخية أو علمية قابلة للتسليم بها أو للاقتناع بوجودها.

وقل مثل ذلك عن كلام الدكتور برهان عسن ((الذهنية القطيعية)) و((الانمحاء في الجماعة)) و((التماهي المادي الرمزي في الجماعة المسلمة)) و((تجميد العقل ودفن الضمير)) باعتبارها مكونات ((البنية الفكرية)) الإسلامية... فهذه المفاهيم كلها لا يمكن التسليم بها، والباحث الجاد الدكتور برهان غليون مدعو إلى النظر فيها نظراً متحرراً من مسلمات الانتقاد الفكري الأوروبي الأثار السيطرة الكنسية على الإنسان المسيحي – قبل ما يسمى عندهم بعصر النهضة – ومن إسقاط الأحكام الخاصة بذلك الجهد الانتقادي – الذي كان هناك صحيحاً – على المجتمع الإسلامي، والفكر الإسلامي.

9- الحديث عن الخلافة الإسلامية الأولى، بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، حديث تاريخ. وفي التاريخ يجب أن نفرق بين الوقائع: فلا نذكر منها إلا ما صح عند رواة الأحبار والعارفين بها؛ وبين تحليلنا لها، فهذا يقول فيه من شاء ما شاء، قبلة من قبلة وردَّه عليه من ردَّة.

وكون جمهور كبير من المسلمين شعر شعوراً عميقاً بالغبن مس بيعة أبي بكر. واقعة تحتاج إلى دليل يثبت صدقها.

وكون هذا الجمهور ممن يميلون إلى أهل البيت، وصف يحتاج إلى دليل لإثبات صدقه. وهو يتضمن زعماً أن بعض الصحابة كان لا يميل إلى أهل البيت(!) وهو زعم أحوج من الواقعة والوصف إلى دليل يثبته!

وكون عمر (رضي الله عنه) أَكْرَهَ الجميع على الاقتداء به(!) واقعة أخرى تحتاج إلى دليل على صحتها.

وإرجاع نشأة الفرقتين المسلمتين الكبيرتين: السنة والشيعة إلى ذلك الوقت المبكر من تاريخ الإسلام، قول حديد يحتاج - هو الآخر - إلى دليل يُقْبَلُ به.

١٠ وفي بحث الدكتور برهان عبارة أظنه هو نفسه لـو قرأهـا
 الآن سيقف عندها: تلك هي قوله ((لقد ولـدت النبوة عنـد العـرب بوصفها حركة ثورية بالمعنى العميق للكلمة، أي المقابل للدولة))!

والنبوة مكانة ينالها عبد من عباد الله الصالحين بأن يوحى إليه، ويؤمر بالتبليغ. ولم يكن محمد صلى الله عليه وآله وسلم إلا ((رسول الله وخاتم النبيين) لا قائد ثورة، ولا خارجاً على الدولة.

والمسلمون لا يرون في النبوة إلا وحي السماء والأمر بالبلاغ، ثم السيرة والسنة تطبيقان عمليان لذلك الوحسي – متلواً كان أم غير متلو – وتنفيذاً يومياً لذلك الأمر بالبلاغ.

ولم يكن لدى العرب - كلهـم - ((دولة)) واجهها الإسلام ((بالثورة)) حتى تكون النبوة ثورة مقابلة للدولة.

والدولة الإسلامية لم تقم - كما يرى الدكتور برهان - (ربعملية قيصرية من رحم الحوب الأهلية التي تمخيض عنها أول حكم سياسي مستقل في الإسلام هو السلطة الأموية)) فالدولة الإسلامية المستقلة الأولى أقامها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غداة هجرته إلى المدينة، وأملى بنفسه دستورها المسمى (وثيقة المدينة) الذي هو أقدم وثيقة لتنظيم سلطات الدولة، وعلاقات القوى المختلفة فيها، في التاريخ كله. أما ما تمخضت عنه الحرب بين على ومعاوية رضي الله عنهما فهو حسم الصراع السياسي على إدارة الدولة التي كانت قائمة فعلاً منذ عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وتداول الحكم فيها الراشدون الأربعة إلى أن وقعت تلك الفتنة، التي طهر الله من دمائها سيوفنا فلا نلوث بالخوض فيها أقلامنا وألسنتنا!

\* \* \*

١١ - تلك هي المسائل التي أراها تحتاج إلى مزيد بحث وتوثيق
 وإعادة تأمل، في بحث أخي الدكتور برهان غليون.

ولأنتقل الآن إلى ذكر موجز لمسألتين أغفلناهما – الدكتور برهان وأنا – في حديثنا عن النظام السياسي الإسلامي.

هاتان هما مسألة وضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ومسألة العلاقة بين الدولة الإسلامية والدولة غير الإسلامية. 17- ذلك أننا لا نتحدث عن النظام السياسي الإسلامي في فراغ فكري أو عملي، وإنما نتحدث عنه في خضم عمل سياسي مستمر - في كل بلاد الإسلام تقريباً - يدعو إلى ((دولة إسلامية))، ونتحدث عنه في غمرة تطور لا يتوقف في العلاقات بين الدول الإسلامية والدول غير الإسلامية، بلغ مبلغ إعلان الحرب غير مرة في سنين معدودة على عدة بلدان إسلامية والتهديد الصريح بإعلانها على دول أخرى!

وإخواننا من غير المسلمين في الدول الإسلامية من حقهم أن يتساءلوا عن الذي سيؤول إليه وضعهم إذا نجحت الدعوة إلى إقامة ((دولة إسلامية)) في بلد من بلاد الإسلام الذي يتحاور فيه أهل أديان شتى.

والمسلمون وغير المسلمين معاً، في بلاد الإسلام وخارجها عليهم - أوْلَهُمْ - أن يعرفوا طبيعة العلاقات بين دولهم وغيرها من الدول غير الإسلامية، محاربة كانت أم مسالمة لبلاد المسلمين.

17 - فأما غير المسلمين المواطنين في الدولة الإسلامية فإنهم والمسلمون سواسية في حقوق المواطنة وواجباتها. لا فرق بين مسلم وغير مسلم في التمتع بالحدمات والانتفاع بالمرافق وشغل الوظائف - غير الدينية - التي يقوم بها كيان الدولة وبنيانها. والوظائف الدينية تقتصر في شأن أهل كل دين على المؤمنين به،

و إلا كان شغلها بغيرهم تكليفاً بما ليس في الوسع، وهو غير جائز في شريعة الإسلام.

وقد انقضى العقد الذي كان يعرف - تاريخياً - باسم عقد الذمة بإنقضاء الدولة الإسلامية التي أبرمته عندما وقعت ديار الإسلام تحت نير الاستعمار الغربي. وقد قاوم أهل البلاد - من المسلمين وغير المسلمين - هذا الاستعمار وآل الأمر إلى نشأة دول قومية غالبية أهلها من المسلمين، وأقليتهم من غيرهم، لكنهم جميعاً كانوا شركاء في إقامة هذه الدول، وفي تشكيل بنيتها السياسية التي ورثت الاستعمار بعد رحيله.

والذمة عقد وليست وضعاً. والعقود بطبيعتها قابلة للانتهاء والإنهاء، أما الأوضاع فهي باقية ما بقيت شروطها والظروف التي سوَّغت قيامها. وإذا كان عقد الذمة قد انقضى، ولم يعد أي من أطرافه قائماً، فقد نشأ الوضع الجديد: وضع المواطنة، الذي يستوي فيه المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات القانونية أمام الدولة وأمام قضائها وأمام سلطاتها كافة.

وإذا كان المسلم ملتزماً - ديانة - بما أمرته به نصوص القرآن والسنة من البر والقسط وحسن المعاملة لمواطنيه من غير المسلمين، ولاسيما أهل الكتاب منهم، فإن هذا الالتزام الديني سيجعل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين قائمة في ظلال الأخوة في

الوطن، والمناظرة في الإنسانية، فوق قيامها – وقبل قيامها – علمى الالتزام بحدود القانون والدستور.

وكان مقتضى عقد الذمة أن يدفع غير المسلم المقيم في الدولة الإسلامية مبلغاً ضئيلاً من المال (لم يزد في أي وقت عن دينارين على أغنى من يؤخذ منهم) يسمّى: الجزية. والفقهاء المسلمون محمعون على أن هذا المال كان بدلاً عن أداء غير المسلمين واحب الدفاع عن الدولة الإسلامية بالخدمة في جيشها (أي بدلاً عن الجهاد). ولم يكن غير المسلمين يكلفون بالخدمة العسكرية، لأن الجيش كان - في الأساس - يحمل العقيدة الدينية لا الوطنية، ويقاتل في سبيل الله لا في سبيل حماية الحمدود. وفي تكليف غير المسلمين بالمساهمة في مثل تلك الجيوش تكليف بما لا يطاق، وهو غير جائز. فلما تحول الأمر عن تلك الصورة إلى صورة الجيش الوطني الذي مهمته الأولى - وقد تكون الأخيرة - حمايـة الدولـة وحدودها ورد العدوان عنها، أي إنها مهمة وطنية بحتة، واستوى في أداء هذه المهمة المسلمون وغير المسلمين لم يعد لفكرة الجزية محل ولا سبب، وذهبت أدراج التاريخ كفكرة الذمة نفسها.

إنه مما لا ريب فيه أن الدفاع عن الوطن، عند المسلمين، هو جهاد في سبيل الله، والمسلم مكلف به بالاعتبارين معاً، وغير المسلم مكلف به مان حيث هو مواطن، وأمر تكييفه الديني متروك لأحكام دينه وما يقرره العلماء به، لكنه قطعاً يسقط فكرة الجزية

من أساسها حتى لو كنا في ظل عقد الذمة؛ فكيف والعقد نفسه غير قائم؟؟

وغير المسلمين في الدولة الإسلامية يجب أن يسمح لهم بإقامة دور العبادة الخاصة بأديانهم، ولا صحة لما يلهج به كثيرون من أن ذلك لا يجوز في الأمصار (أي المدن) التي مصرّها (أي أنشأها) المسلمون. لأننا ما دمنا لا نمنعهم من الإقامة فيها، وهو أمر لا يقول به ولا يدعو إليه ولا يدافع عنه أحد، فإننا لا يجوز أن نمنعهم من إقامة دور - كافية لأعدادهم - ليؤدوا العبادة فيها وفق عقائدهم وشعائرهم. وينبغي أن يشار هنا إلى الوضع الدولي المعاصر، حيث تعيش أعداد كبيرة – تعد بالملايين – في دول غــير إسلامية، وهم في هذه الدول إما مقيمون إقامة مؤثَّتة، أو مهاجرون إليها اكتسبوا جنسيتها وأصبحوا مواطنين فيها. وفي الحالين لا تمنع دولة من تلك الدول المسلمين المقيمين فيها من إقامة دور العبادة والمؤسسات التي تخدم التجمع المسلم فيها ثقافيا وتعليمياً واجتماعياً واقتصادياً، فإذا كانت هذه هي معاملة المدول غير الإسلامية للمسلمين - وهي لا تؤمن بدينهم ولا تعترف بنبوة نبيهن - فكيف يسوغ للدول الإسلامية أن تحرم مواطنيها، أو المقيمين مؤقتاً في أراضيها، من حقهم في التعبد في دور عبادة يقيمونها لأنفسهم؟

١٤ وأما العلاقات بين الدول الإسلامية وغيرها من الدول فإن الفقه الإسلامي التقليدي كان يقسم العالم إلى دارين: دار الإسلام و دار الحرب، أو إلى ثلاثة دور - عند بعض الفقهاء - بإضافة دار العهد إلى داري الإسلام والحرب.

وقد استثار هذا التقسيم الفقهي حميَّة الباحثين الغيورين حتى كتب أحد كرامهم يقول (إن الرؤية الفقهية القديمة للعالم قاصرة عن الإحاطة بتعدديته وغناه. أما الإحيائية المعاصرة (أي الصحوة الإسلامية) فإنها معادية له، ولذلك تعجز عن فهمه والتعامل على أساس ذلك الفهم).

والواقع أن بعض الدعاة يرددون - بلا تبصر - المفاهيم الفقهية التي تصادفهم في كتب أسلافنا العظماء دون أن يتبينوا أن لهذه المفاهيم أصولاً تاريخية تعود إليها، وظروفاً موضوعية سببت نشأتها، وسوّغت وجودها، وأدت في ظلها وظيفتها.

وهؤلاء يغفلون غالباً عن حقيقة علمية مؤداها أن الاجتهاد النظري في مثل هذه المسائل يتبع الحاجة العملية أكثر مما يتبع الدليل النقلي. وأنه لذلك متغير بتغير الظروف والأوضاع. ولا يؤدي التمسك بقول قديم فيه - لم يعد مناسباً للظرف الجديد - إلا إلى إهدار المصالح وتضييعها. خلافاً لما هو واجب على المجتهد وعلى الأمة من حلبها والمحافظة عليها.

ومن هذه المفاهيم مفهوم تقسيم العالم إلى دارين: دار الإسلام ودار الحرب. وهو مفهوم يقوم على تميز المسلمين وتحيزهم في أراضيهم، الذي يقابله تميز غير المسلمين وتحيزهم - هم الآخرون - في أراضيهم. وعلى أن العلاقة بين الموضعين ليست إلا علاقة عداء مستحكم وحرب مستمرة حتى سميت دار غير المسلمين بدار الحرب.

وقد نشأ هذا المفهوم في الفقه الإسلامي لمقابلة مفهوم آخر لتقسيم العالم، هو المفهوم الروماني الذي كان يقسم العالم إلى ثلاثة أقسام: العالم الروماني، والعالم اللاتيني، وعالم الآخرين. فأما الرومان فهم سادة الدنيا، وأما اللاتين فأبناء عمومتهم، وأما الآخرون فعبيد الرومان واللاتين، تستباح في سبيل السيطرة عليهم حرمات الإنسان والمال والزمان والمكان جميعاً. وهو تقسيم عرقي عنصري يقوم على وهم التميز الجنسي، ويؤدي إلى ارتكاب أشد الأعمال إجراماً ووحشية ضد غير الرومان واللاتين.

فصاغ الفقهاء المسلمون في مقابلته مفهوم دار الإسلام ودار الحرب، وهو مفهوم يستمد من حقيقتين: العقيدة والظرف الواقعي. وتترتب عليه أحكام فقهية ليس بينها حكم واحد يجيز العدوان أو يبيح - بغير سبب - ما حرمته نصوص الشريعة.

وهو تقسيم لا يعلي من شأن عنصر أو جنس على حساب سائر العناصر والأجناس، لأن الذين صاغوه وطوروه كان نصب أعينهم قول الله تعالى: ﴿يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنشى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم الخجرات: ٤٩/٤١]. وكان حاديهم قول رسول الله صلى الله عليه آله وسلم: ((يا أيها الناس كلكم لآدم وآدم من تراب، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى)).

وقد أدى هذا المفهوم الإسلامي دوره في العصر الذي تكون فيه، وفي مراحل تاريخية لاحقة، أداءً يدركه المطلعون على مدونات الفقه الإسلامي، وكتب القانون الدولي، والعلاقات الدولية في الإسلام، وهي الكتب التي تعرف باسم ((كتب السيّر)). ولكنه في بدايته واستمرار تطوره كان مفهوماً فقهياً اجتهادياً، ولم يكن مفهوماً مستمداً من نص قرآني أو نبوي، أو منا علهما.

وكان مبنى الاجتهاد الفقهي فيه تحقيق المصلحة ودرء المفسدة. وهو مقصد من مقاصد الشرع باتفاق الفقهاء.

ولم يكن ناشئاً - كما فهم بعض الباحثين - عن ((قصور الرؤية الفقهية عن الإحاطة بتعدد العالم وغناه)). بل كان ناشئاً عن إدراك لفساد التمييز العنصري العرقي بين الناس، وعن إدراك

لصحة التمييز بالعقيدة وما يترتب عليها في العمل والسلوك من التقوى.

ولم يكن اجتهاداً مبتداً بل كان رد فعلٍ لموقف البيزنطيين الذين واجههم المسلمون، وواجهوا فكرهم في تُغور الشام.

فهل يجب على الفقه الإسلامي - في كل العصور - الاحتفاظ بهذا التقسيم والعودة إليه كلما طرأت مسألة أو مشكلة من مسائل العلاقات الدولية أو مشكلاتها؟ أم الواجب على فقهاء كل عصر أن يصوغوا لمواجهة تلك العلاقات الحلول الفقهية المناسبة لعصرهم والتي تحقق فيه المصلحة وتدفع المفسدة؟

وإذا كان التقدم المذهل في وسائل الاتصال والانتقال قد حوّل العالم المسكون كله إلى قرية صغيرة، فهل يسوغ أن تظل نظرة المسلمين إلى العالم محكومة بذلك المفهوم الذي كان مناسباً للظروف التي نشأ فيها ولم يعد كذلك بعد زوالها؟

وإذا كان التنظيم الدولي الحديث قد أحال العالم كله إلى مشل ما كان يسميه بعض الفقهاء ((دار العهد))، فهل يجوز للفقيه أن يستبقي التقسيم الثنائي أو الثلاثي وما يترتب عليه عند الفقهاء من أحكام؟

إنني أرى أن الاجتهاد القديسم القائل بمثل ذلك التقسيم قد انقضى زمنه. وأن الفقه المعاصر يجب أن يتوجّه صوب واقع

العلاقات الدولية المعاصرة، ويجتهد في بيان الجائز فيها والممنوع، مما يحقق المصلحة أو يهدرها، على نحو ما فعل الفقهاء في عصور المواجهة الأولى بين الإسلام وبين العالم القديم.

وليس لهذا الرأي أثر في مسألة استمرار الجهاد ووجوب إقامته إلى يوم القيامة. فإن موضع الجهاد وموضوعه غير موضع العلاقات السلمية وموضوعها. ولكل منهما أحكامه الشرعية، ونصوصه الحاكمة لأصوله، في القرآن الكريم والسنة النبوية. ولم يكن شيء من ذلك سنداً للاجتهاد في مسألة تقسيم العالم إلى دارين أو ثلاثة، وإنما كان مبنى ذلك الاجتهاد هو المصلحة وحدها.

ولذلك نقول: إن واجب فقه العصر أن ييمم وجهه شطر تلك العلة نفسها: المصلحة الراجحة للمسلمين، ويقيم بناء اجتهاده في العلاقات الدولية على أساسها. ولا يجوز أن يبقى الفقه المعاصر أسيراً لاجتهاد قديم لم يعد محققاً للغاية التي استهدفها أصحابه، ولم تعد الأسباب التي سوّغته قائمة.

وفي تقديرنا أن العالم كله الآن دار واحدة هي دار عهد وموادعة. وأن أحكام الإسلام تنطبق على المسلمين أينما كانوا، سواء أكانوا في دار يغلب الإسلام على أهلها أم كانوا أقلية أو أفراداً في دار غالبية أهلها غير مسلمين.

ولا يجوز لأحد أن يقبل، أو يعمل، بالفتوى التي تذهب إلى انحسار بعض أحكام الإسلام العملية عن الأفراد، ما داموا يعيشون في دار لا يغلب عليها الإسلام. لأن هذا القول هذم للدين كله بتسويغ إهمال بعضه. وقد عاب الله تعالى في محكم كتابه على اليهود أنهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض. ولا يجوز لأحد أن يستحل أموال غير المسلمين في دارهم بزعم أنها دار حرب. ومن كان هذا رأيه فلا يحل له العيش فيها لأن ما أدى إلى الحرام حرام. والمسلم مسؤول عن الوفاء بعهده، وقد دخل تلك الدار مشترطاً عليه ألا يخالف قوانينها ونظمها، فإما أن يعمل بعهده، ويفي به، وإما أن يغادرها. وليس له أن يحل فيها الحرام أو

وقد رأيت في بعض بلاد الغرب شباباً من المسلمين يستبيحون أن يحتالوا لاستخدام وسائل المواصلات العامة، ووسائل الاتصال من هواتف وغيرها، ومواقف السيارات ذات الأجر، وأمثالها من الخدمات، دون أن يدفعوا مقابلاً لذلك كله.

بل علمت أن بعض اللاحئين إلى بعض تلك البلاد، بزعم أنهم مضطهدون سياسياً في بلاد الإسلام التي حاؤوا منها، يتخذون عناوين عدة، ويسجلون أنفسهم لدى السلطات المحلية التي يتبع كلاً منها عنوان من تلك العناوين، ويحصلون على المعونات

المخصصة للاجئين مرات عمدة، مستغلين في ذلك تصديق تلك السلطات لكل من يتقدم إليها باعتباره لاجئاً سياسياً.

وهذا كله - وأضرابه - من أكل المال بالباطل المنهي عنه شرعاً.

ولا يحله شيء.

وفاعله آثم إثماً صريحاً لا تأويل له.

والزعم بأن هذا - وأمثاله - مما يبيحه كون الدار التي يقيمون فيها دار حرب زعم ظاهر الفساد، لا تقوم به حجة عند الله ولا عند الناس.

وإذا كان العدول عن تقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب هو مقتضى اجتهاد جديد، فإن تحريم هذه الأفعال الشنيعة إعمال مباشر للنصوص الصريحة الناهية عن كسب المال من حرام، والآمرة بأن يكون الكسب من حلال طيب والإنفاق كذلك.

٥١- فإذا انتقلت العلاقة بين الدولة الإسلامية والدولة غير الإسلامية من حال السلم إلى حال الحرب فإن الأصول التي ذكرناها آنفاً لا يكون لإعمالها محل. وينتقل حال المواطنين، والدولة كلها، من حال السلم والعيش في ظل الأخوة الإنسانية وإن نأت الديار - إلى حال وجوب الدفاع عن الوطن ورد

العدوان عليه، وعندئذ فليس لمعتد أو محتل عصمة، ولا لدمه ولا سلاحه ولا عتاده حرمة، والواجب الوحيد على المواطنين - مسلمين وغير مسلمين - هو قتالهم حتى يجلو المعتدي أو المحتل - حسب الأحوال - عن الوطن ويستعيد أهله سيادتهم عليه وحكمهم له.

وهذا هو اليوم وضع المواطنين في فلسطين وفي العراق وفي افغانستان، وقد يكون غداً هو الوضع في بلاد أخرى - لا قدر الله - وليس دور الفقهاء والمفكرين أن يبحثوا في حال السراء وأحكامها ثم يسكتوا عن سواها، بل عليهم - كذلك - النظر في حال الضراء، وساعة يحين البأس، بل لعل الناس عندئذ، يكونون إلى فكرهم ورأيهم أكثر حاجة وأشد طلباً.

والحمد لله رب العالمين.

## القهرس العام

ابن تیمیه: ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۴۶ ا ابسن الجسوزي: ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۲۹،

178

ابن حزم: ۲۷، ۱۰۵

این خلدون: ۲۷، ۵۸

ابن سعد: ۱۹۳

ابن عطية: ١٧٥

ابن قيم الجوزية: ١١٤، ١٢٩، ١٣٠

أبو بكر: ٥٦، ١٠٢، ١٣٢

أبو الحسن الماوردي: ١٤٨،٩٨،٩١،

148

أبو موسى الأشعري: ١٢٠

أبو يعلى الحنبلي: ٩٨

أبو بكر: ۲۱، ۱۵۲، ۲۵، ۱۵۲، ۱۵۷،

44.

أبو حنيفة: ١٧٠

أبو سعيد الخدري: ١٥١

أبو هريرة: ١٢٤

الأتوقراطي: ۲۱، ۲۹، ۳۰، ۲۲، ۵۰، ۲۲، ۲۳، ۵۰، ۲۲، ۲۲، ۲۹،

• Y> YY> \$ X> \$ X> XX> AX> PX>

احتماع السقيفة: ٤٤

الاجتهاد: ١٤، ٢٤، ٢٥، ٢٤، ٢٥،

(1.4 (1.. (99 (18 (09

3 - 1 > 0 - 1 > 7 - 1 > Y - 1 > X - 1 >

110 (117 (111) (11) (11)

11113 YIII3 AII3 PII3 + YI3

1715 7715 1715 3315 8015

17/13 PF/13 - Y/13 (A/13 TA/13

197 (191 (19 (1) 191)

791, 391, 491, 177, 777,

ለግሃን ነ**ዕሃን ግዕሃን ሃ**የሃን ሊ**ኖ**ሃን

**YYY3 PYY3 4 XY3 1 XY3 TXY** 

الاجتهاد التقليدي: ٢٥٣،١٤

الاجتهاد الديني: ١٥١، ١٥١، ١٨٢، ١٨٢،

191, 177, 707

الإجـاع: ۲۷، ۲۵، ۷۲، ۱۸، ۸۸،

PK 3-1> P11> -71> FYY

707:119

الأحسراب: ۷۶، ۹۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۹۰، ۱۹۰، ۱۹۰، ۱۹۰،

779 (190-619Y

الأحوال الشخصية: ٢٣٢، ١٩٧

الإحيائية: ٢٧٧

الإخوان المسلمين: ٢٧٣، ٢٧٣

الأخوة الإيمانية: ٢٠

الأخوة الدينية: ١٩، ٢٠، ٣٧، ٢١٣،

700 : 119 : 110

الأردن: ١٦٤

أرسطو: ۱۷

إرهاب الدولة: ٥٥٧، ٢٥٢

أسامة بن زيد: ۱۳۲

الاستبداد: ۲۲، ۲۹، ۷۷، ۲۸،

۰۹، ۹۰، ۱۱۳ ، ۹۰، ۸۳۱، ۸۳۱، ۱۹۳، ۱۹۳، ۱۹۳، ۱۹۳، ۱۹۳، ۱۹۳، ۱۹۳،

1173 3173 8373 . 77

الاستعمار: ۷۳، ۲۰۱، ۱۱۶، ۲۷۶

الاستقلال: ۲۰، ۱۹۹۰، ۲۰۲، ۲۱۰،

3173 0173 3773 7773 7773

1373 . 07

الأسطورة: ٣٩

الإسلام السياسي: ٢١، ٢٤، ٥٢٢

أسماء بنت أبي بكر: ١٥٧

الإصلاح الديني: ٢٦،٣٥

أصول الفقه: ۱۹۱،۱۲۱،۱۹۱

الأغلبية العددية: ١٩٧

أفغانســتان: ۲۷، ۲۰۰، ۲۶۲، ۲۲۶، ۲۸۶

افقه السياسي: ٢٢٠

الإقطـاع: ۲۱، ۲۲، ۹۲، ۹۲، ۹۱، ۹۱، ۹۱

الأقليات: ٥٠١، ٢٣٨، ٨٤٢

الأقواميـــة: ۲۱، ۲۰۳، ۲۰۰، ۱۱۵ و ۲۱۰

440

الأليغارشي: ۲۷، ۲۷، ۳۱، ۹۰

إليكسي دو توكفيل: ٩١

الإمارة: ٥٤، ٢٤، ٨٤، ١٧٠

الإمام الخميني: ١١٥

الإمام الطيبي: ١٥٩

الإمام مالك: ١٧٠

الإمسام مسسلم: ۲۲۲، ۲۵۲، ۲۵۷

الإمامية: ٥١١، ١١٩

الأمبراطورية: ٣١، ٥٥، ٨٥، ٥٨

الإمبراطورية الآسيوية: ٣١

الأمر بسالمعروف: ١٢١، ١٢٢، ١٢٣،

(107 (101 (100 (189 (140

YOI' 171' 771' 3X1' OX1'

777 (197 (190 (187

بيعة النساء: ١٦٠

التاريخ الوسيط: ٦٨،٦٤

التاسع عشر: ۲۱۹،۲۰۲،۲۱۹

7373 . 073 X073 POY

تركية: ١٦٤

التسامي: ۲۹،٤٣

التسويق: ٧٦

التصوف: ۲۸، ۳۹، ۴۰، ۲۷

تطبيسق الشسريعة: ١٩٨،٨٦،٥٨)

1.75 5175 737

التطهير العرقي: ٢٥٦

التعددية البشرية: ١٩٧،١٣٥

التعددية الدينية: ٦٦،٦٥

تعددية الطوائف: ٦٥

التعددية المذهبية: ٦٥،٦٤،

التفسير: ۲۵، ۳۷، ۳۷، ۵۳، ۲۳، ۲۷،

1113 1190 1197 1140 1142

77X (777 (77° (77° (197

التقـــــدم: ۲۸، ۲۵، ۲۳، ۲۰، ۲۰، ۲۷،

342 PY2 PX2 + P2 TP2 1112

170 (171 (189 (180 (188

1173 9773 7373 7073 1773

**\* 475 TAY** 

الأمويــة: ١٢، ٢٣، ٤٧، ٢٥، ٥٥،

YV1 0P , YYY

الانتخـــاب: ۲۰، ۲۸، ۲۸، ۱۱۶

۳۲۱، ۱۲۱، ۲۲۱، ۷۱، ۳۸۱،

Y.0 (Y. . 19Y

إنترنت: ١٦٥

أنظمة شمولية: ٩٤

الإنقلاب: ٥٥، ١١٤، ١١٨

انقلاب عسكري: ١١٤

أهل البيست: ٤٤، ٢٤، ١٧٧، ٢٥٤،

141 544

أوربة: ٦٦

الإيديولوجية: ٢٣٢

إيــران: ۷۷،۸۷۷، ۸۵، ۱۱۵، ۱۱۱،

3713 ...

الباب العالى: ٥٨، ٨٩

باكستان: ١٦٤

البخاري: ١٥٥،١٤٨، ١٥٥

بدر الدين بن جماعة: ٩٨

البرلمان: ۲۲۳،۱۲۲،۷۷۷

بلقیس: ۱٦٠

البوذية: ٢٥٥

بوران بنت کسری: ۱۲۰

بيروقراطية: ۲۸، ۲۹، ۳۱

بیزنطی: ۲۸۰

البيعسة: ۲۶، ۲۶، ۸، ۱۱۱ دا،

Y/13 . F/13 . YY

الحساكم الفسرد: ۲۲، ۲۸، ۲۹، ۸۰، ۲۲۹

الحجاب: ١٩٩،١٦٤، ١٩٩

الحجاج بن يوسف الثقفي: ١٥٧

الحداثة: ۲۰۳، ۲۷، ۲۷، ۲۰۳

الحداثة السياسية: ٢٠٣، ٣٠٢

الحديبية: ١٦١،١٥٦

**አ**ሃሃን ሃለሃን ግለሃ

الحرب الأهلية: ٢٢، ٥٣، ٢١، ٢٧٢

الحركات الإسلامية: ٥٨

حركة الإصلاح: ٣٥، ٢٢٢

حركة التبشير: ۲۰، ۲۰، ۲۱

حركة ثورية: ۲۷۱، ۲۷۱

الحروب الأهلية: ٢٦٠،٤٤

حروب الفتح: ٦١

الحريات العامة: ٢٠٨،١٩٧،٢٥

الحريسات الفرديسة: ٢١١، ٩٣، ٢١١،

110

حريسة السرأي: ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۲۵، ۱۹۷، ۱۸۵

حريسة الضمسير: ٢٤، ٢٢٤، ٠٦٤،

137, 737, .07

الحرية الفردية: ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۱۱ حزب: ۲۹، ۷۷، ۱۱۴، ۱۳۷، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۲۰، ۱۲۷،

التقـوى: ۱۰، ۲۰، ۲۰، ۱۲۷، ۱۳۲، ۲۳۰، ۲۳۰، ۲۳۰، ۲۳۰، ۲۲۰، ۲۷۰، ۲۷۹

تميم الداري: ١٥٢

التمييز العنصري: ٢٥٦، ٢٧٩

التنمية: ٢٥٨ ، ٢٤٤ ، ٨٥٢

توفيق الشاوي: ۲۲۲،۲۲۲

تيوقراطسي: ۲۸، ۲۹، ۲۲، ۲۳، ۲۳،

ዕኮን ኮኮን ሊሆን **የ**ኮን ሊሊን የሊን

91

الثورة الإسلامية: ١١٦

الثورة التقنية: ٩٣،٩٢

الثورة الزراعية: ٩٠

الثورة السياسية الحديثة: ٢٠١،٢٠٢

الثورة الصناعية: ٩٢،٩١

الثورة المعلوماتية: ٣٥٣

ئورة الهندسة الجينية: ٢٥٣

الجاهلية: ١٣١، ١٧٧

الجبرية: ٣٨

الجزائر: ١٦٤

الجزيرة العربية: ٢١،٥٤

الجزية: ٢٧٥

جعفر النميري: ١٦٦

الجماعية الدينية: ٢٠٤

الجهاد: ٤١، ٤٥، ١٢٩، ١٤٩، ١٥٧،

01/2 7772 1372 0772 177

الجوینی: ۹۸، ۱۸۳، ۱۱۷، ۱۸۳،

1313 7313 7313 3313 7813 1313 7813 1913 3913 3913 1913 7813 7813 8913 197

حزب البعث: ١٩٣

الحزبية السياسية: ٧٧، ١٤١، ١٤٣

الحسبة: ١٦١

حسن البنا: ۱۳، ۲۲۹، ۲۲۲

الحضارات الزراعية: ٩٠

الحضارة التجارية: ٩٠

الحضارة الميركنتيلية: ٩١

حفصة بنت عمر بن الخطاب: ١٥٦

الحق الإلهي: ١٩

الحقبة الراشدة: ٢٣

حقوق الزوجية: ١٧٥

الحكومــة الإســلامية: ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۵، ۱۸۹، ۱۸۹، ۱۸۹، ۱۸۹، ۱۸۹، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۰۱، ۱۹۴، ۱۹۴، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۱،

409

خاتمی: ۷۸

خالد محمد خالد: ۱۰۹،۱۰۲

الخلاف الراشدة: ۲۲، ۱۰۸

الخوارج: ٤٤، ٤٧، ٤٤١

دار الإسلام: ۷۷۲، ۸۷۲، ۳۸۲

دار الحرب: ۲۲، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲،

717

دار العهد: ۲۲۱، ۲۷۲، ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۱

الدعـــوة: ۲۰، ۲۰، ۲۰، ۲۰، ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۲۲، ۲۲۲، ۲۷۲

اللدنيويــــة: ۱۱، ۲۱، ۲۱، ۲۵، ۲۰۱، ٤٥، ٥٥، ۲۱، ۷۰، ۹۰، ۲۰۱، ۴۰۱، ۲۱، ۲۱، ۲۲، ۲۰۲، ۲۰۲، ۸۱۲، ۲۱۲، ۲۲۲، ۲۲۲، ۲۶۲، ۲۰۲، ۲۰۲، ۲۲۲، ۲۲۲، ۲۶۲،

الدول التقدمية: ١٩٩

الدول النامية: ١٩٩

الدولة الاستبدادية: ٦٩

الدولة الإسرائيلية: ٢٥٦



191, 791, ..., 777, 137, A37

الرســـالة: ۳۹، ۱۵، ۱۵، ۲۵، ۵۸، ۱۲۸، ۱۲۸، ۱۲۸، ۲۲۲

الرعية: ٥٤، ١١١، ١٢١، ١٣٢

روح القدس: ۹۷

رئاسة الدولة: ١٦٩،١٠٦

الدولة التقليدية: ۲۰۰، ۲۲، ۲۰۰، ۲۲۰، ۲۱۲، ۲۱۲، ۲۱۲، ۲۲۲، ۲۳۴

الدولة السلطانية: ٢١٧،٥٣

الدولة العثمانية: ٢٣، ٥٨

الدولة القرمطية: ٧٢

دولة القهر: ٥١، ٥٢، ٢٣٥ ٢٣٦

الدولة القومية: ٢٦١، ٢٦١

الدولة المركزية: ٦٦، ٦٩، ٩٠

دولة المسيحيين: ٢٠٤، ٢٥٥

الديكتاتورية: ۲۷، ۳۱، ۹۰

الرأسمالية: ٩١، ٢٤

رجعیـــة: ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱٤۲،

السودان: ١٦٦، ١٦٦

سياسة جمهورية: ١٩

السياسة المدنية: ٢٢، ٥٥، ٩٤، ٢٤٢

السيرة: ٣٥، ١٥٥، ١٧٥، ٢٧١

أ شرط القرشية: ١١٠

الشــرعية: ١٦،١٥، ٣٩، ٤٧، ١٥،

703 VO3 AO3 PO3 - 73 AF3

٠٧٠ ٢٧٠ ٥٧٠ ٨٧١ ٨٨٠

1113 Xals Pals TTIS 1713

YX13 YP13 Y • Y • 1 Y • 1 X Y

917, 177, 777, 177, 187

الشركات متعددة الجنسية: ٩٣

الشمريعة: ١٣، ٢٦، ٥٧، ٥٨، ٢٩،

۲۷، ۲۸، ۲۹، ۲۰۱، ۵۰۱،

1112 (1.9 c) · A c) · V c) · 7

1113 PY13 PY15 + \$13 K\$13

1912 0013 7513 PAIS 1813

1913 7913 3913 AP13 1 · Y3

3175 7175 7175 2175 7175

3373 7373 7373 7373 .073

1073 7073 . 773 0773 7773

الشريعة الدينيــة: ٢٢٢، ٢١٤، ٢٢٢،

437

الشفاء بنت عبد الله: ١٦١

٥٨١، ٨٨١، ٩٨١، ١٩٤، ١٩٥

47.1 cY., c199 c19A c19V

711 . YII . YIY . YIO . YIY

YIYS OITS AITS PITS TYYS

377, 077, 777, 277, P77,

. 773 . 777 . 777 . 777 . 777 .

**. YEV . YEO . YET . YTX . YTY** 

ABYS PBYS 10YS TOYS VOYS

**TYT ( 17 ( 109** 

السلطة الفردية: ٦٥، ٦٧

السلطة القضائية: ١٠٣

السلطة الكهنوتية: ٢٢٤، ٢٢٤

السلطة المطلقة: ٢٥،٥٧

الســلف: ۸۹، ۱۰۹، ۱۳۹، ۱۳۲،

۵۲۱، ۱۷۲، ۱۷۸، ۳۸۱

سمراء بنت نهيك الأسدية: ١٦١

السنة: ١٤، ١٤، ١٤، ٢٤، ٥٥، ٢١، ١٥٥

11.12 1.13 7.13 7.13 4.13

1113 VIII3 PII13 . 113 1713

3713 1313 1013 7013 7013

۷۵۱، ۱۳۱، ۲۲۱، ۳۲۱، ۲۲۱،

7713 XV13 7X13 PX13 0P13

AIYS YYYS VEYS PFYS IVYS

3773 / 187

السنهوري: ۱۱۲،۱۳، ۲۲۲، ۲۲۳،

777 ( 770 ( 77

السنية: ٤٦، ٤٧، ١١٧، ١١٩، ١١٩

الشفافية: ٢٤٩ ، ٢٤٩

الشورى: ۲۹،۲۹،۲۹، ۲۵، ۲۷، ۱۰۳،

V.13 7713 3713 0713 7713

1112 1012 1112 0112 Lb12

الشبيعة: ٤٤، ٥٤، ٤٧، ١١١، ١١١،

7312 PA12 177

الصحابة: ١٠٦ ، ٨١ ، ٨١ ، ٢٠١

۷۰۱، ۱۳۲ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۲۱

771, 131, 001, .YY, 1XT

الصحوة الإسلامية: ١١٩، ٢٧٧

صدر الإسلام: ١٤٢

الصوفية: ٢٨٠٤٠

الطائفية: ۲۰۳، ۳۲، ۲۰، ۲۰۳، ۲۰۳

الطبري: ١٧٠

الطغيـــان: ۸۷، ۱۱۳، ۱۳۵، ۱۳۸،

P713 VO13 FX13 3173 7773

الطــــلاق: ۲۱، ۵، ۲۱، ۷۷، ۸۹،

٥٠١٥ ١٩٧١ ، ١٧٢ ، ١٩٥١ ، ١٠٥

0V13 VX13 Y.Y3 F1Y3 P1Y3

XYYS FOY

الطوائف: ۲۰۵، ۲۸، ۵۰۲

ظافر القاسمي: ١٥٥

العالم الروماني: ۲۷۸

العالم اللاتيني: ٢٧٨

العالم النامي: ٣١

العباسية: ٢٣، ٨٤، ٧٧

عبد الله بن أبي طلحة: ١٥٤

عبد الله بن عباس: ١٧٤

عبد الله بن عمر: ١٥٦

عبد الحليم محمد أبسو شقة: ١٤٧،

131, 101, 401

عبد الحميد بن باديس: ١٣٠

عبد الرحمن بن زيد: ١٧٥

العبودية: ۲۱، ۲۹، ۹۰، ۱٤۳، ۱۱، ۲۱۰

العدالة الاجتماعية: ١٨

العسدل: ١٥، ٢٦، ٧٨، ٩٨، ١١٤

ه ۱۱ م ۲۲ د ۲۲۱ م ۲۲۱ م

Y . . . 194 . 140

العسراق: ۱۱۶، ۱۱۰، ۱۹۶، ۱۹۶،

**4 A** £

العربية السعودية: ٣٢

العرف: ٤١، ٢١٤، ٢٤٧

العرقية: ١٣٤، ٢٠٨، ٢١٥، ٢٥٢

العشائرية: ٨٠، ٢٠٤، ٢٤٠

العصبيسة: ١٧، ١٩، ١٤، ٢٤، ٥٠،

717, 717, 717

العصر الحديث: ١١، ١٥، ١٩، ٣٠،

۱۹۰ د ۱٤۸ د ۸۰ د ۲۷ د ٦٤

۲۰۲، ۲۰۲

عصر النهضة: ٢٧٠

العصمة الدينية: ٨٤

العصور الوسطى: ٢٥١

عقد الذمة: ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦

عقلانیة: ۲۱، ۲۸، ۷۸، ۲۸، ۲۹

العقيدة: ١٢، ١٤، ٢٢، ٣٦، ٣٤،

(1.9 (7. (00 (0T (0. (EV

7713 P313 7P13 7 • 73 7175

717, 317, 017, 717, 817,

۱۲۲، ۱۲۲، ۲۲۲ ، ۲۲۲ ، ۳۳۲،

3777 7773 0373 7373 7373

TOY; 30Y; AOY; OVY; AVY;

YA .

العلاقات الدولية: ٢٥٢، ٢٦٤، ٢٧٩،

· ۸۲ ، / ۸۲

علم الأصول: ١٩١،١٠٩

علماء الكلام: ٣٩، ١٢٢

علمانوية: ۱۸۷

العلمانيسة: ٦٢، ٢٩، ٧٧، ٥٧، ٨٧،

PV) OP) 351) AYY) 17Y)

377, 177

على عبد الرازق: ١٠٢،١٣

عمر بن الخطاب: ١٦١،٤٤

عمرو بن العاص: ١٢٠

عنصرية: ٦٤

العهد العثماني: ٢٢١، ٢٢٩

العولمة: ٩٤،٩٣

الغزالىي: ١١٠٠، ١٢٣، ١٤٧، ١٦٠،

140

غزوة أحد: ١٢٤

غزوة خيبر: ١٥٤

الغيبة الصغرى: ١١٥

الفاشية: ٦٤

فاطمة بنت محمد: ١٣٢

الفاطمية: ٢٣، ٢٧

الفتنة: ١١، ٢٦، ١١١، ١١٢، ١١١،

777 c1 £ 7

الفتنة الكبرى: ٦١

فجر الإسلام: ٢٠ ٤٤

فرعون: ۸۸

الفريق سوار الذهب: ١٦٦

الفسياد: ۲۲، ۲۸، ۷۲، ۷۷، ۷۵، ۷۰،

" 1113 7313 X313 P313 1Y13

فساد الدولة: ٦٨

فساد السياسة: ٦٣

فساد الهيئة الدينية: ٦٨

الفقسه الإسسالامي: ١٠٢، ٩٧، ١٠١،

A.13 YY13 K313 YK13 KK13

**707) 157) AVY) PVY) .AY** 

الفقه السني: ١١٥

الفقه الشيعي: ١٧٠،١١٥

الفقه الموروث: ١١٠، ١١٥

القانون الدولي: ٢٧٩ ٢٧٩

القدسية: ۲۱۸، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۸

القرطبي: ١٨٥، ١٧٤

القرن التاسع عشر: ٩١، ٢١٩

القرن العشرين: ٧٣، ٧٥، ٢٦٦

القرون الوسيطي: ۲۸، ۲۲، ۸٤، ۸۹،

**۲1. ۲17 . ۲.7** 

قطر: ۲۶۶

القوامة: ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۳

القيادة القطرية: ١٩٣

القيصريــة: ۳۱، ۵۲، ۵۳، ۸۵، ۸۷،

777

القيم الأخلاقيسة: ٢١، ٣٠، ٣٩، ٥٠،

1 K > P K > F P I > I TY > KTY > I TY > KTY > I TY > I TY

الكسروية: ٥٢، ١٧١

الكفر: ۷۸۲،۲۳۹،۲۸۲

الكهنوت: ۲۲۲، ۲۲۲

الكويت: ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤

اللامذهبية: ٢٣٤

اللاهوت: ٣٩، ٢٦٨

لبنان: ۳۲

ماکس فیبر: ۲٤

مالك بن أنس: ٥٨

المالكية: ١٧٥

ماليزيا: ١٦٤

المثالية: ٤٣

المجالس النيابية: ٢١٨،١٦٦، ٢١٨

المجتميع المدني: ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۱۰،

117, 717, P17, . TY, 337, 037, Y3Y, Y0Y

المجلس التمثيلي: ١٩٥، ١٩٦، ٢٢٥

مجلس الشعب: ١٦٦

بحلس الفتوى: ١٩٥، ٢٢١، ٢٢١

محاكم التفتيش: ٣٣، ٢٠٩، ٣٦، ٢٠٩

محمد بن الحسن العسكري: ١١٥

عمد (ص): ۲۷۱ ،۹۷

محمد عبده: ۱۲، ۲۰، ۱۲۰ ، ۱۲۰، ۲۳۰

777

محمد الغزالي: ١٦٠،١٤٧

عمد فريد الصسادق: ۱۲۰، ۱۲۰

محمد مهدي شمس الديسن: ١١٦،

189 (18) (18) (119 (118

المذاهب العقيدية: ١٤٢

مذاهب فقهية: ٢٤، ٢٤، ٢٤، ٢٤١

المذهب الإسلاموي: ٢٦٤،٧٣، ٢٦٤

المذهب العقلاني: ٢٥٨،١٣

مذهبید: ۲۲، ۲۲، ۲۲، ۲۲، ۲۲۳،

1773 7773 3773 0773 107

المرشد الديني: ٢٠٠

المسؤولية العمومية: ١٨١، ١٨٤، ١٩٦،

**X • Y** 

المسؤولية الوطنية: ١٨٥

المسيحية: ۲۲، ۲۹، ۷۰، ۹۵، ۲۰۰

المشيئة الإلهية: ٣٨، ٧٩

مصر: ۱۲۲، ۱۲۲، ۲۲۱، ۲۲۲

مصطفى الزرقا: ١٢١

مصطفى السباعي: ١٤٧

الصلحـــة: ۲۷، ۱۱۸، ۱۱۱، ۱۲۰،

1712 1312 0312 7712

**۸۷۱, 3۸1, PAI, PYY, • ۸۲** 

141

معاوية: ٦١، ٢٧٢

المعتزلة: ١٤٢

مقاصد الإسلام: ١٠٠

المقسساس: ۱۸، ۲۲، ۳۳، ۲۳، ۳۰،

773 VY3 + 23 P23 PF3 1K3

" P > 3 1 7 > 0 1 7 > X 3 Y > P 3 Y >

111

المقريزي: ١٥٣

الملكية الدستورية: ٩١

الملكية المطلقة: ٩١

المناوي: ۲۶۰،۰۲۹

المنصور: ٥٨

المنظمات الأهلية: ٢١١

المواطنيسة: ١٩، ٢٠٢، ٣٠٢، ٤٠٢،

ه ۱۰ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲۲۲ ۲۳۲ ۱ ۱ ۲۰

007; 507; 377; 577

الميتافيزين: ٣٧

میراث: ۲٤٧،۲۱۳،۱۰۰

النازية: ٦٤

ناسخ ومنسوخ: ٢٦٩

النبوة: ١٥١ ٢٥١ ٩٧، ١٥٣ ١٢٧١،

777

النحب المعارضة: ٧٣، ٧٦

النحبة الحاكمة: ١٥، ٢٦، ٢٦، ٣١،

770 (117 · · · · ) 117 077

نزار الحديثي: ١٥٥

النزعة الأخلاقية: ٤١

النزعة الإنسانية: ٣٨

النزعة البابرية: ٥٨

النزعة الوطنية: ٢٠٣

نسيبة بنت كعب: ١٥٣

النص المقدس: ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٧

نظام الحكم: ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۳، ۱۹، ۱۲،

133 P33 001 - 173 KF3 YY3

31. 3P3 (98 (18 CAE

1.12 1112 VII2 VII2 0012

146, 246

نظام الحكم السياسي: ١٦، ١٥، ٤٩،

181

النظام السلطاني: ٣١

النظام السياسي: ١٤، ١٥، ١٦، ١٧،

373 °73 '77 '77 '77

171 (04 (00 (EX (E) (TT

(A) (Y4) (Y7) (Y7 (Y1)

11. 3A, AA, TP, AP, ...

(147) (147) 0313 7813 7813

1.73 7773 3773 7773 7773

277

النظام المجتمعي: ٢٥، ٢٦، ٨٣

النظام المدنى: ٧١

نظرية للحكم: ١٨٢،٥٥، ١٨٢

النظم القيصرية: ٣١

النقابات المهنية: ١٦٦

الهاشميين: ٥٤

الهجرة: ١٥٤، ١٥٥، ٢٥٩

هيجل: ٢٠٥

الواجب العيني: ١٤٩ \*

الواجب الكفائي: ١٤٩

وثنی: ۲۳

وثيقة المدينة: ٢٧٢

الوحى الإلهي: ٥١ ٩٧

الوصاية الأبوية: ٢٤٠

وصيـــــة: ٥٦، ٥٧، ٨٠، ٩٢،

9.13 YF13 XX13 T.Y3 F1Y3 P3Y

الوقف الإسلامي: ١٣٨، ١٣٨، ٢٣٤

الولايات المتحدة الأمريكية: ٣١، ٢٦٤

الولاية الاستبدادية: ١٧١

ولاية الأمة: ١١٩، ١١٩

الولايسة العامسة: ١٢٧، ١٥٩،

171, 271, . 71, 771, 071

ولاية الفقيه: ١١٩،١١٧، ١١٩

ولاية المرأة: ١٥٩، ١٦٩، ١٧٠،

1713 731

الوهابية: ١٩٥

# تعاریف (۱)

# إعداد محمد صهيب الشريف

## أبو حنيفة، النعمان بن ثابت Abo Hanifa

(١٩٩٠ - ٢٦٧م) فارسي الأصل، ولد بالكوفة، ونشأ بها، ورث تجارة الحرير عسن أسرته، ولم تمنعه من التعليم والدرس، بدأ بعلم الكلام، شم انتقل إلى الفقه، روى عن التابعين وتابعيهم في العراق والحجاز، وأخصهم إبراهيم النجعي، وشيخه حماد، ومنهجه الأخذ بالكتاب والسنة وفتاوى الصحابة، ثم بالقياس والاستحسان والعرف، توفي على أثر تعذيب المنصور له، لامتناعه عن تولي القضاء، وصار مذهبه المذهب الرسمي للدولة العباسية، وللدولة العثمانية، وفي مصر. ينسب له كتاب (الفقه الأكبر).

## الإثنية، الأقوامية Ethnology

مصطلح أدخل السويسري شافال على العلوم عام (١٧٨٧م) في مطلع القرن التاسع عشر، كانت الإثنولوجيا تعني علم تصنيف الأعراق، وكما عنت ولفترة طويلة جميع الدراسات التي كان موضوعها حياة المجتمعات (البدائية)، غير الأوربية.

وهذا العلم يدرس المظاهر المادية والثقافية، لشعب من الشعوب، أو مجتمع من المحتمعات أو الأقوام البدائية، في مختلف الأمكنة والأزمنة، التي تبرز نتاج جهد الإنسان للسيطرة على البيئة الطبيعية.

أما اليوم فالاتجاه هو نحو استخدام كلمة الأنتروبولوجيا التي تشكل الإثنولوجيا جزء أو مرحلة من خطواتها.

#### الاستبداد Depotism

في اللغة هي الانفراد بالإمرة والأنفة عن طلب المشورة أو قبول النصح.

<sup>(</sup>١) تعاريف المصطلحات الواردة هنا ليست مطلقة المعنى، ذلك أن المؤلف يمكن أن يختار معنى محدداً للمصطلح يستعمله في كتابه، وإنما وضعنا ما وضعناه من تعريفات لمساعدة القارئ غير المختص على فهم أفضل للنص.

والاستبداد شكل من الحكم يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يرجع فيما يصدر عن قانون، ولا شرع، ولا يهمه إن رضي شعبه أو سخط، والمستبد قد يكون ملكاً كما كان الفراعنة، وقد يكون طاغية حاز الحكم بانقلاب، وأمسك بمقاليده بالقوة الغاشمة.

## الاستعمار، الاستعمارية Colonialism

نزوع الدولة الكبيرة إلى فرض سلطانها على البلدان الأخرى والاحتفاظ بسيطرتها عليها بمختلف الوسائل السياسية والاقتصادية والعسكرية. والاستعمار يقوم على تشجيع رعايا الدولة على الهجرة إلى المستعمرات واستيطانها بغية تغيير هويتها السكانية، وربطها بالدولة الكبيرة ربطاً عضوياً، وهو ما يعرف بالاستعمار الاستيطاني ومن أبرز الأمثلة عليه استعمار الفرنسيين للجزائر.

## إكليروس - الكهنوت Clergy

طائفة من الكهنة التي تقوم بخدمة الدين المسيحي، كما تدل الكلمة على أحد أعضاء حزب سياسي يطالب بزيادة سلطة الإكليروس في الدولة، ويقال (النزعة الإكليروسية) للرأي أو النشاط السياسي الذي يدافع عن حق الكنيسة في الاشتراك في شؤون الحكم عن طريق الأحزاب أو الحركات السياسية.

## الإمبريالية، الرأسمالية الاحتكارية Imperialism

وهي المرحلة الأخيرة في تطور الرأسمالية، حيث تشكل سيطرة الاحتكارات التجمعات الرأسمالية الضخمة سمتها المميزة. في ظل الإمبريالية تحتكر حفنة صغيرة من الاحتكارات إنتاج وتصريف أهم السلع، مما يتيح لها تعزيز استغلال العاملين، وإفلاس المؤسسات الصغيرة، وشراء المواد الأولية بأسعار متدنية وبيع السلع بأسعار عالية، وفي أيدي الطغمة المالية تتركز السلطة في كثير من ميادين الاقتصاد والسياسة.

#### الإنترنت Internet

هي شبكة عملاقة من الحواسيب المتشابكة، التي يستطيع أي كان وصل حاسوبه بها، من مؤسسات حكومية، أو تعليمية، أو وكالات، أو صناعات أو أفراد، تمكن المشترك من الاستفادة من المعلومات التي يعرضها المشتركون بهذه الشبكة.

## الأوتوقراطية Autocracy

حكومة يقوم على رأسها شخص واحد أو جماعة صغيرة أوحزب، لاتنقيد بدستور أو قانون، ويقال أتوقراطي لمن يحكم حكماً مطلقاً، ويقرر وحده السياسة التي تتبع دون مساهمة من الجماعة، ويتخذ الحكم أشكالاً عدة كحكم الأقلية، والديكتاتورية، وتقابلها الديمقراطية.

# الأوليغارشي Oligarchy

أي شكل من أشكال الحكم يكون فيه الأمر لعدد قليل، مثل أفراد جماعات الصفوة التي تقصر نفسها على أفرادها وتملك السيطرة على مجتمع كبير.

## إيديولوجيا Ideoligy

من أعقد وأغنى المفاهيم الاجتماعية، يعتبر كارل مانهايم أن هنـاك صنفين مـن الإيديولوجيا: المفهوم الخاص والمفهوم الشامل.

فالإيديولوجيا بمعناها الخاص هي منظومة الأفكار التسي تتجلى في كتابات مؤلف ما، تعكس نظرته لنفسه وللآخرين، بشكل مدرك أو بشكل غير مدرك. أما الإيديولوجيا بمعناها العام فهي منظومة الأفكار العامة السائدة في المجتمع.

## البيروقراطية (الدواوينية) Bureaucracy

عبارة عن تنظيم يقوم على السلطة الرسمية وعلى تقسيم العمل الإداري وظيفياً بين مستويات عنلفة وعلى الأوامر الرسمية التي تصدر من رئاسات إلى مرؤوسين. ويعد التنظيم البيروقراطي ترشيداً للعمل الإداري. وقد يدل المصطلح على الأداة الحكومية أو التنظيم الحكومي، كما قد يستخدم للتعبير عن سيطرة الموظفين دون مبالاة بمصالح الجماهير ودون مسؤولية أمامهم.

## التصوف Mysticism, Sufism

من الصفاء أو الصوف أو من أهل الصفة أو من كلمة فيلوسوفوس حب الحكمة باليونانية، وقيل في التصوف: هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإلحماد صفات البشرية، وبحانبة المدعاوى النفسية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واتباع الرسول على الشريعة وهو وليد نزعة الزهد. وتعتمد فلاسفة الصوفية على تأويل القرآن والحديث، ويزعمون أن التصوف هـ و علم الباطن، ومن مبادئهم أنه لابد للمريد من شيخ يأخذ عنه.

ولكل شيخ طريقة، وللطريقة رباط يضم الشيوخ والشبان ويأتيهم الطعام من الصدقة أو الأحباس أو السؤال.

وللتصوف مقامات وأحوال، ويستعين الصوفية بالموسيقا والشعر والغناء لتحريك وجداناتهم، وشعرهم يكثر فيه الحب والخمر، وإنسانهم الكامل الرسول عليه الصلاة والسلام، ولغتهم فيها الإشراق والجذب والوجد والخوف.

والتصوف بالمعنى الأجنبي هو الانتصاف للوحدان من المعرفة المنطقية، لأن الوجدان يتجاوز حدود المنطق إلى حقيقة لا يصل إليها المنطق. والصوفي إنسان وجداني يغلب عنده الوجدان على العقل والمنطق. والصوفي هو الذي جعله الله وحدوده الواحد، وليس محرد شبيه به، وهو المعادل الإلهى الذي يوافق إرادته إرادة الله فيريد ما يريده الله.

#### التعددية Pluralism

يستعمل المصطلح أحياناً لوصف بحتمع مكون من طائفة بحموعات مختلفة (عرقية أو دينية. إلخ)، واكتسب المصطلح معاني أكثر دقة في علم السياسة. ويستعمل مصطلح التعددية غالباً في نمط معياري أو مقرر. والتعددي شخص يؤمن بأنه ينبغي مشاطرة السلطة بين المجموعات والمصالح المختلفة في المجتمع، وإن القرارات السياسية ينبغي أن تمثل المساومة المتدفقة تدفقاً حراً والتوفيقات بين مثل هذه المجموعات.

## التنمية Development

تعني الكلمة عموماً التوسع أو النمو أو التحسن في الملك أو الأوضاع.

وهي سياسة تلجأ إليها الدولة للتخلص من التبعية الاقتصادية، والنهوض في كافة القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة، وذلك بتحسين نوعية الإنتاج وارتفاع مستوى الدخل، والتنمية تتطلب توجيه بحمل الموارد المادية والبشرية نحو زيادة بحمل الإنتاج القومي. والتنمية تعني بالمدرجة الأولى التنمية الاقتصادية التي تؤدي بالضرورة إلى التنمية الاجتماعية الشاملة.

ولكي تتحقق التنمية للمدول فإن ذلك يعتمد على عدة عوامل منها التخطيط الاقتصادي السليم، وتكوين رؤوس الأموال العينية بتشجيع الاذخار الحكومي، ومتابعة التقدم التقني.

## الثورة الصناعية Industrial Revolution

التغيرات التي طرأت على أساليب الإنتاج إثر اختراع الآلة البخارية ١٧٦٩ وتتمثل تلك التغيرات في إحلال الآلة على الأيدي العاملة، وتقريب المسافات بالسكك الحديدية والسفن البخارية وظهور المصانع الكبيرة. وكان لذلك آثار عميقة من الناحيتين الاقتصادية والاحتماعية، فمن الناحية الاقتصادية زادت إنتاجية العمل زيادة كبيرة، واتسع نطاق المبادلات الداخلية والدولية، وارتبطت أجزاء العالم بعضها ببعض، ومن الناحية الاحتماعية ظهرت التكتلات العمالية، ووضحت الفوارق بين طبقات المحتمع. وكانت الثورة الصناعية تأكيداً لانتهاء النظام الإقطاعي وبداية الرأسمالية الحديثة.

## الثورة العلمية والتقنية Scientific And Technical Revolution

تحول نوعي في عملية الإنتاج يصل إلى إحداث تعديل في طبيعة العمل بإدخال الأثمتة.

منذ عام (١٩٥٠) تطورت فنون جديدة لاستخدام الآلات التي لا تحتاج لمساهمة مستمرة من قبل الإنسان، وتدار هذه الآلات عن طريق التوجيه الإلكتروني المنظم مسبقاً حسب المعطيات المطلوبة.

وتحصل الثورة العلمية كلما سمحت نظرية جديـدة بتفسير ظـاهرة لـم تفسـر مـن نبل.

## ثيوقراطية، الحكومة الدينية Theocracy

من الإغريقية ثيوقراطية Theokratia وهي الحكومة الدينية، أو هي الحكومة التي تغلب على حكامها النزعات الدينية، أو التي تقول بحكم الله، وتطبق الشريعة بدلاً من القانون الوضعي، أو النظام السياسي الذي يستند إلى سلطان إلهي.

والجماعات الأصولية اليهودية والمسيحية والإسلام إنما تصدر عن نزعات ثيوقراطية. وكان أول داعية للثيوقراطية في العالم المسيحي سافونا رولا، وفي العالم الإسلامي أحمد بن حنبل، ثم ابن تيمية، وحسن البنا وسيد قطب، وفي اليهودية ينص سفر القضاة على أن يكون الحاكم من رجال الدين، وكان داوود نبياً ملكاً وكذلك سليمان.

### الجبرية Fatalists

فرقة إسلامية يقول أتباعها بأنه لا قدرة للعبد أصلاً، لا مؤثرة ولا كاسبة، بل هو منزلة الجمادات فيما يوجد منها، وأن الله لا يعلم الشيء، وعمله حادث لا في محل، ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم والحياة، إذ يلزم عنه التشبه، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلها فيها حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى، وافقوا المعتزلة في خلق الكلام، وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع.

وهؤلاء هم الجبرية الخالصة، أما أهل السنة والجماعة فهؤلاء هم الجبريـة المتوسطة، أي متوسطة بين الجبر والتفويض، لأنهم يثبتون للعبد كسباً بلا تأثير فيه.

#### الحداثة Modernism

هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربا مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩)م، وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمحالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي. وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين. وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أحرى.

## الخوارج AL Khawarij

فرقة من المسلمين، خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، بسبب قبوله التحكيم، وخذلوه في موقعة صفين، وكان على رأسهم الأشعث، وزيد بن حصين، ومسعود بن فدكي وغيرهم.

وتبنت هذه الفرقة منهجاً قائماً، في تأويل نصوص الكتاب والسنة، أدَّاهم إلى دماء عدد من كبار الصحابة، الذين قبلوا التحكيم، وعلى رأسهم أمير المؤمنين الإمام على بن أبي طالب نفسه، وينسب إلى هؤلاء إنكار الإجماع عقلاً وإمكانيَّة ووقوعاً.

## الديكتاتورية Dictatorship

تركيز السلطات في يـد فـرد واحـد دون الاستناد إلى قوانـين معينـة، ويخضع لــه المحكومون بدافع الخوف، ويمارس الحكم الديكتــاتوري عـادة لصـالح جماعـة محـدودة. ويحاول الديكتاتوريون المحدثون صبغ حكمهم بصبغة دستورية يعتمدون على حـزب رسمى وشرطة سرية ودعاية واسعة.

## الديمقراطية، حكومة الشعب Democracy

معناها الحرني هو حكومة الشعب، وهي بمدلولها العام تتسع لكل مذهب سياسي يقوم على حكم الشعب لنفسه، باختياره الحر لحكامه، وبخاصة القسائمين منهم بالتشريع، ثم برقابتهم بعد اختيارهم. ولما كان إجماع الشعب مستحيلاً، وبخاصة في أمور السياسة والحكم، فإن حكومة الشعب قد أصبحت تعني عملياً حكومة الأغلبية، كنظام متميز عن نظام الحكم الفردي ونظام حكومة الأقلية.

## الرأسمالية Capitalism

هي النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي حل محل الإقطاع، ويقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمل المأحور، واستخلاص فائض القيمة هو القانون الأساسي للإنتاج الرأسمالي.

نشأت الرأسمالية في القرن السادس عشر، ولعبت دوراً في تطور المجتمع، فحققت إنتاجية عمل أعلى بكثير بالمقارنة بالإقطاع.

ودخلت الرأسمالية في مستهل القرن العشرين أعلى مراحلها مرحلة الإمبريالية الاحتكارية التي تتميز بسيطرة الاحتكارات وتحكم الأقلية المالية، وتنضم قوة الاحتكارات إلى قوة الدولة، وتزيد من النزعة العسكرية على نطاق لم يسبق له مثيل.

# الشمولية (الحكم الشامل) Totalitarianism

أحد أشكال الحكم مبني على إخضاع الفرد للدولة، وعلى السيطرة الصارمة على جميع مظاهر حياة الأمة وطاقاتها المنتجة وذلك على أساس افتراضات إيدبولوجية تحكمية معينة تبقى الزعامة تطبقها وتعلنها في جو من الإجماع المفروض بالإكراه على السكان كافة.

وكان هذا الاصطلاح يطلق على النظام النازي والفاشيستي وأنظمة أحرى.

## الشورى Consultation

طلب معرفة رأي الآخرين في مسألةٍ ما.

أو طلب آراء أهل العلم والرأي، في قضية من القضايا، التي لم يرد فيها نص صريح مباشر، من الكتاب والسنة.

## العرقية Racism

الاعتقاد بأن العرق هو العامل الأكثر فعالية في تقرير السمات والمواهب البشرية، وأن الفروق العرقية تولد امتيازاً فطرياً عند عرق بعينه، عرفها الإنسان منذ القدم، وأخذ بها كثير من الأمم، وتمثلت بخاصة في نظرة أبناء العرق الأبيض إلى أبناء العرق الأسود نظرة ازدراء بالغ.

ويرى الباحثون أن العرقية كنظرية في السلوك واسعة الانتشار، لم تظهر إلا في القرن التاسع عشر، الذي يعد عصر العرقية بمعناها العلمي، وما إن انتصف ذلك القرن حتى صارت العرقية في كثير من الأوساط العلمية الغربية حقيقة لا مراء فيها.

وسرعان ماانعكست آثار هذه الحقيقة في آثار: رديـارد كبلنـغ، وألفـرد روزنـبرغ، وأدولف هتلر، وغيرهم.

وتعدّ النازية ومعها الصهيونية أحد أشكال العرقية ومظاهرها في العصر الحديث.

## العصبية Asabiya

هي رابطة الدم والدين التي تربط بين أفراد قبيلة فيتميزون بها عن سواهم من القبائل، أو بين أفراد عشيرة فيتميزون بها عن سائر العشائر. وميزة العصبية أنها توحد نظرة القبيلة أو العشيرة ضمن نطاق واحد. كما أنها توحد جهود وممارسات أفراد القبيلة أو العشيرة ضمن إطار واحد، وتجعلهم يصيبون ويعملون في الاتجاه نفسه ويفهمون الأمور من منظار واحد أيضاً.

#### عصر النهضة Renaissance

مصطلح يطلق على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة (القسرون 1٤٥١ - ١٦م) ويؤرخ لها بسقوط القسطنطينية ١٤٥٣م حيث نزح العلماء إلى إيطاليا، ومعهم تراث اليونان والرومان.

وبدل مصطلح عصر النهضة غالباً على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في البلاد الإيطالية في القرن و ١٥ - ١٥ م البلاد الإيطالية في القرن (١٤م) . حيث بلغت أوج ازدهارها في القرنين ١٥ - ١٥م ومن إيطاليا انتشرت النهضة إلى سائر أنحاء أوربا.

كان لهذه الحقبة تأثير واسع في الفن والعمارة، وتكوين العقل الحديث، والعودة

إلى المثل العليا والأنماط الكلاسيكية. وبهذه الفترة بدأت عملية اكتشاف أراض وشعوب حديدة.

## العصور الوسطى Mediaevalism

هي العصر الذي يتلو الأزمنة القديمة ويسبق العصور الحديثة، ويختلف العلماء في تحديد بداية تاريخ هذه الفترة ونهايتها، ولكن أكثر العلماء يقبل أن البداية كانت مع سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية سنة ٢٧٦م والنهاية مع اكتشاف كولومبوس لأمريكا ٢٩٢م، وعادة يقصد بالمصطلح الميل لما يتصل بنظم أعمال العصور الوسطى، أو لكل ما يستمر من البقاء في المجتمع من تراث العصور الوسطى.

#### العقلانية Rationalism

أسلوب في التفكير والتفلسف، يقوم على العقل، وهي تعني قدرة الإنسان ، في حياته اليومية وممارسته المعرفية، على المحاكمة الواعية، بعيداً قدر الإمكان عن تسلط المشاعر والعواطف، وعلى وزن كافة الاعتبارات لصالح أو ضد الاختيار المعنى، وعلى السعى لتعليل أقواله وتصرفاته.

## علم الكلام Scholastic Theology

علم يدافع عن العقيدة ويبررها بواسطة حجج تخاطب العقل.

ويتضمن علم الكلام البرهان على وجود الله، وخلود الروح، وعلامات الوحي الإلهي، كما يتضمن تحليلاً للاعتراضات المثارة على الدين وتحليلاً للعقائد الأحرى.

#### العنصرية Racialism

نظرية تبرر التفاوت الاجتماعي والاستغلال والحروب بحجة انتماء الشعوب لأجناس مختلفة.

وهي ترد الطبائع الاجتماعية الإنسانية إلى سماتها البيولوجية العنصرية، وتقسم الأجناس بطريقة تعسفية إلى أجناس (عليا) و (دنيا)، وقد كانت العنصرية النظرية الرسمية في ألمانيا النازية. واستخدمت لتبرير الحروب العدوانية وعمليات الإبادة الجماعية.

## Globalization العولة

العولمة أو الكوكبة هي مذهب القائلين بأن الرأسمالية هي ديانة الإنسانية، وأن النسبية الفكرية ستكون لها الغلبة على المطلقات الأيديولوجية، وأن مبدأ النسبية الثقافية هو المعول عليه، وليس مبدأ مركزية الثقافات، وأن العالم ينتقل حالياً ونهائياً من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية والتعددية، وتشمله ثورة معلوماتية تنتشر في كل مكان، من شأنها إلغاء الحدود بين الدول بحيث يصبح من السهل انتقال الناس والمعلومات والسلع على نطاق العالم كله، ويتم ذلك من حلال التفاعل بالحوار والمنافسة والمحاكاة. والعولمة هي رسملة العالم، وتتم السيطرة عليه في ظل هيمنة دول المركز وسيادة النظام العالمي الواحد، وبذلك تتهافت الدول القومية، وتضعف فكرة السيادة الوطنية، ويؤول الأرفع ثقافة إلى صياغة ثقافية عالمية واحدة تضمحل إلى حوارها الخصوصيات الثقافية.

ويبدو أن النمط السائد هو العولمة الأمريكية، بمعنى أمركمة العالم وسيادة الأيديولوجية الأمريكية على غيرها من الأيديولوجيمات، وكمانت بداية ظهور العولمة نشأة اليوروماركت ودولار ماركت، وإلغاء القيود المصرفية، وتحرير سعر الفائدة، وإدماج أسواق المال المحلية في الأسواق المالية والعالمية، ودخول نمط التصنيع للتصدير، وظهور اقتصاديات المشاريع الكبيرة، وانتقال رأس المال والتكنولوجيا، ويتطلب بذلك استثمارات ضخمة في التعليم وتنمية الموارد البشرية والبيئة التحتية. ولا شك أن للعولمة آثارها السلبية، مما يتمثل في إضعاف الشعور بالمواطنة، وظهور ولاءات أوسع من نطاق الدولة، دونما اعتبار للحدود القومية، واختفاء الدولة القومية، والهويات العرقية، وترسيخ الانقسامات والتشرذم والتباين في الدول المختلفة وسيادة الفوضى عالمياً فيما يطلق عليه اسم المواطنة العالمية، والعولمة غير العالمية (Univarsalism) التي تعني الانفتاح على العالم، وإقرار التباين بين الثقافات والحضارات، ووسيلة العالمية الحوار بين الحضارات، أما وسيلة العولمة فهي الصدام والصراع بين الحضارات، والعولمة غزو ثقافي، واختراق للثقافات القوميسة، وإعمدام للهويـة الوطنيـة القوميـة بينمـا العالميـة إثـراء لهـذه الثقافات تلاقحها حضارياً وعلمياً وتقنياً، وترسيخ الهويات. وتقوم العالمية على المساواة والندية بينما العولمة تقوم على التبعية للهيمنة والتطبيع والغزو. وربط الناس برباط عولمي من اللاوطنية واللاقومية واللادينية واللادولة وسيكون الخاسر الدول النامية.

#### الفساد Graft

مكاسب أو فوائد شخصية، وعلى الأخص فوائد مالية يطلبها الشخص أو يحققها لقاء استعمال نفوذه أو منصبه الرسمي. وتعنى الكلمة أيضاً حصول شخص في مركز ثقة وائتمان، وخصوصاً الموظف الحكومي، على أموال وأشياء أخرى ذات قيمة عن طريق صفقات أو معاملات غير قانونية تنطوي على الحداع أو قلة الأمانة في العمل.

#### القومية Nationalism

مبدأ إيديولوجي وسياسي ينعكس في أفكار وتصورات، تجعل من حبّ الوطن القيمة الاجتماعية الأساسية، وتعمل على زيادة ولاء الفرد للوطن، وتنطوي القومية على الشعور بالمصير والأهداف والمسؤوليات المشتركة لجميع المواطنين.

## اللاهوت Theology

علم العقائد، يرتبها ويصوغها في قالب علمي لتكون مركباً محكماً في ضوء العقل والوحي، ويبحث عن الوحود المطلق، وقد تكون مقدساً ويستند إلى كلمة الله المحفوظة في الكتب المقدسة، أو طبيعياً ويستند في إثبات وحود الله إلى النظام السائد في العالم الطبيعي.

#### الثالية Idealism

هي الجماه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية، في حل المسألة الأساسية في الفلسفة. والمثالية تبدأ من المبدأ القائل إن الروحي واللامادي أولسي وأن المادي ثانوي، وهو مايجعلها أقرب إلى الأفكار الدينية حول تناهي العمالم في الزمان والمكان، وحول خلق الله له.

وتوضع المثالية في موضع النقيض للحتمية المادية.

## المجتمع المدنى Civil Society

انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراجت عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن الثامن عشر بمعنى محتمع المواطنين الذين لا تربطهم علاقات استزلام بعائلات أو عشائر سياسية.

بعدها فصل هيغل مفهوم المحتمع المدني عن مفهوم الدولة، وتبعه في هذه الخطوة الماركسيون الذين رأوا في المحتمع المدني طرفاً مختلفاً عن الدولة ومناقضاً لها في توجهاته السياسية.

أما اليوم فإن المجتمع المدني يعني، طوباوياً، جميع القوى الشعبية، والبرحوازية التي

لا تجد في الدولة الراهنة الحريات وتفتـح الطاقـات التي تصبـو إليهـا، فـالمحتمع المدنـي مناهض ومعارض للدولة التي يتهمها بالهرم والتحجر، وخاصة في الدول الغربية.

## محاكم التفتيش

بدأت محكمة التفتيش حوالي ١٢٣٣م حينما كلف البابا بعض الرهبان الدومينيكيين بالتحقيق في ممارسة الطائفة الألبيجنسية سراً شعائرها الدينية في فرنسا. وفي مراحل تطور هذه المحاكم في فرنسا، وشمال إيطاليا، وألمانيا. والولايات البابوية استمرت تعمل حتى القرن التاسع عشر، وأخذت تلجأ إلى أساليب التعذيب في التحقيقات التي تقوم بها، ولكن ندر أن حكمت بالإعدام حرقاً على المتهمين بالهرطقة، واكتفت عادة بالحكم عليهم بالسجن ومصادرة أملاكهم.

أقيمت محاكم التفتيش الثانية على يد فرديناند وزوحته إيزابيلا ١٤٧٨م وكانت مستقلة عن محاكم العصور الوسطى، ويشرف عليها ملوك إسبانيا.

ولم يوافق البابوات على إنشائها وبقائها إلا بعد تردد، إذ اعتبروها ماسة بحق من حقوق الكنيسة. والمفروض أنها أقيمت في إسبانيا للتجسس على اليهود الذين اعتنقوا النصرانية، وعلى المغاربة المرتدين غير المخلصين لدينهم الجديد. ولكنها تطورت سريعاً إلى شكل من أشكال الرقابة على الفكر، وأصبح كل إسباني يشعر أنه غير آمن من طغيانها؛

وكانت محاكم التفتيش الإسبانية أقسى أحكاماً وأكثر لجوءاً للحكم بـالموت من أخواتها اللاتي ظهرن في العصور الوسطى.

## المسيحية، النصرانية Christianity

أسست الديانة على تعاليم يسوع المسيح، كتابها (الكتاب المقدس) بقسميه (العهد القديم) و (العهد الجديد) يؤمن النصارى بأن السيد المسيح هو الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس (الأب والابن والروح القدس) وكلمة الله المتحسد من مريم العذراء لخلاص العالم.

ظهرت النصرانية إلى الوجود حوالي عام ٣٠ بعد الميلاد عندما راح رسل المسيح يبشرون بقيامته وإنجيله، وكان يسوع قد جعل من الفكرة اليهودية القائلة بمملكة الله محوراً لتعاليمه، ولكنه أعطى الفكرة معنى روحياً وكونياً جديداً. وأعظم هؤلاء الرسل بولس الذي يعتبر مؤسس اللاهوت المسيحي. وبعد فترة من الاضطهاد ثبتت النصرانية قدميها في الإمبراطورية الرومانية.

وفي عام (١٠٥٤) تم الانشقاق التاريخي الذي جعل من المسيحية كنيستين منفصلتين: غربية كاثوليكية في روما، وشرقية أورثوذكسية في القسطنطينية. وبعد ذلك وقع الانشقاق الآخر في نطاق الكنيسة الكاثوليكية نفسها (١٣٧٨ – ١٤١٧م) وفي أوائل القرن السادس عشر أدى الإصلاح الديني إلى ظهور الكنيسة البروتستانتية.

يقدر عدد المسحيين في العالم بأكثر من بليون (مليار) نسمة.

## Mu'tazila, Rationalists المعتزلة

فرقة كلامية إسلامية، ظهرت في أخريات القرن الأول الهجري، وبلغت شأوها في العصر العباسي الأول. يرجع اسمها إلى اعتزال إمامها واصل بن عطاء بحلس الحسن البصري، لقول واصل بأن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، خلافاً لقول الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر، ولقول المرحثة أن مرتكب الكبيرة مؤمن ولكنه فاسق. ولهذه الفرقة مدرستان رئيسيتان: أحدهما بالبصرة ومن الكبيرة مؤمن ولكنه فاسق. ولهذه الفرقة مدرستان رئيسيتان: أحدهما بالبصرة ما أشهر رجالها: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبو هزيل، وإبراهيم النظام، والجاحظ، والأخرى ببغداد ومن أشهر رجالها: بشر بن المعتمر، وأبو موسى المردار وثمامة بن الأشرس.

رفضوا الوظائف الإدارية ليتفرغوا للبحث والمناظرة، ثم الغمسوا في السياسة. وللمعتزلة أصول خمسة يدور عليها مذهبهم، وأهمها العدل والتوحيد. والمنزل بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

## الميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة، أو الغيب) Metaphysics

علم وراء الطبيعة، وهي تدرس المبادئ العليا لكل ماهو موجود، والتي لاتبلغها الحواس، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل. لكن في العصر الحديث فهمت الميتافيزيقا على أنها منهج غير حدلي في التفكير، نظراً لما تتميز به من أحادية الجانب وذاتية في المعرفة.

### الميركنتلية Mercontilism

سياسة اقتصادية تهدف إلى تخصيص بلد ما بأكبر كمية من المعدن الثمين.

ويشدد الميركنتليون على أهمية التجارة كمصدر من مصادر ثروة الأمة، بحيث يشجعون الصادرات، ويعيقون الواردات، للسماح للبلد بكنز كميات من الذهب.

### النازية Nazism

كلمة نازي ما يحوذة بالاختصار والتصرف من العبارة الألمانية (National Sozialistishe Dentsche Arbeiter Partei أي الاشتراكية القومية، وهي حركة عرقية داروينية شمولية، قادها هتلر وهيمنت على مقاليد الحكم في ألمانيا، وعلى المحتمع الألماني بأسره، والحركة النازية هي حركة سياسية وفكرية، ضمن حركات سياسية فكرية أخرى تحمل السمات نفسها ظهرت داخل التشكيل الحضاري الغربي بعد الحرب العالمية الأولى.

السمة الاساسية للنازية هي علمانيتها الشاملة وواحديتها المادية الصارمة. وآمن النازيون بفكرة الدولة باغتبارها مطلقاً متجاوزاً للخير والشر. وتبنت النظرية العرقية الداروينية الغربية، وأكدت التفوق العرقي للشعب الألماني على كل شعوب أوربا وشعوب العالم.

تتضح مادية النازيين في إنكارهم للطبيعة البشرية وثباتها فكل شيء من منظورهم حاضع للتغير والحوسلة.

# هيجل، جورج فيلهيلم فريدريش Hegel, George Wihelm Friedrich

(١٧٧٠- ١٨٣١م) واحد من الفلاسفة الكلاسيكيين الألماني. كان هيجل الشاب راديكالياً، رحب بثورة القرن الثامن عشر الفرنسية، وتمرد على النظام الإقطاعي للملكية البروسية. في ١٨١٨م تولى كرسي الاستاذية في حامعة برلين. وأصبح مدافعاً بل مؤسساً للفلسفة الرسمية لبروسيا الملكية.

وتتضح فلسفة هيغل في كتاب (ظواهر الروح) وفيه يدرس هيغل تطور الوعي الإنساني من علاماته الأولى حتى التطور الواعي للعلم ومنهج البحث العلمي. وكذلك يحلل فيه مقولة الاستلاب (الاغتراب) حيث يتصور الإنسان وتاريخه كنتيجة لعمله هو، كما يتضمن المبادئ الأساسية لجدل هيغل، وعرضاً استدلالياً لوحدة الفكر والوجود. وهي نقطة الانطلاق في مذهب هيغل، والفكرة المطلقة التي تتطور بذاتها باعتبارها أساس وجوهر العالم كله.

ومذهب المثالية المطلقة (الموضوعية عند هيجل كما عرضته بصورة واضحة في كتابه (دائرة معارف العلوم النفسية)، يتضمن أن كل الطواهر الطبيعية والاجتماعية تقوم على أساس المطلق - أي الروح والعقل، أو (الفكرة المطلقة) أو (عقل العالم) أو

(روح العالم). وهذا المطلق إيجابي، وإيجابيته تتألف مـن الفكـر أو مـن الإدراك الذاتـي، وتتطور الفكرة المطلقة في ثلاث مراحل:

١ - تطور الفكرة من قاعها هي نفسها، في عنصر (التفكير الخالص) أي علم
 المنطق، حيث تكشف الفكرة مضمونها في نسق من المقولات المترابطة والمتماسكة.

٢- تطور الفكرة في صورة (الوجود الآخر)، في صورة الطبيعة، أي فلسفة الطبيعة، ويتدارك هيغل ويقول إن الطبيعة لا تتطور، إنما هي المظهر الخارجي للتطور الذاتي للمقولات المنطقية التي تشكل جوهرها الروحي.

٣- تطور الفكرة في الفكر والتاريخ في الروح، أي فلسفة الروح، وفي هذه المرحلة تنسحب الفكرة المطلقة إلى داخل ذاتها وتنصور مضمونها في الأشكال المختلفة للاستدلال والنشاط الإنساني. وقد اعتقد هيغل أن مذهبه قد أتم التطور الذاتي للفكرة المطلقة، وأتم في الوقت ذاته إدراكها الذاتي. وفي كتابه (علم المنطق) عرض قانون التغيرات الكمية التي تؤدي إلى تغيرات كيفية، وكشف حتى الأعماق التناقض باعتبار كونه المبدأ الدافع لكل تطور. وعرف قانون (سلب السلب) و(حدل الشكل والمضمون) وشرح مقولات الواقع والصدفة. وذهب إلى حد إعلان الملكية البروسية هي قمة التطور الاجتماعي مغتفراً التعصب الوطني. وقد أثرت فلسفة هيغل على تطور الماركسية، التي استعارت منها مبدأ الجدل وعممته على تطور الطبيعة والمجتمع والفكر.

من مؤلفات هيغل (المبادئ العامة لفلسفة الحق)، (محاضرات في علم الجمال)، (محاضرات في تاريخ الفلسفة) و(محاضرات في فلسفة التاريخ).

### الوثنية Paganism

الاسم الذي كان يطلقه المسيحيون والمسلمون الأول على المشركين الذين يعبدون الأوثان، بوساطة طقوس يقوم بها الفرد نحو الأوثان التي يعبدها، والأوثان عادة تصنع على صورة الحيوان أو الإنسان، ويعتقد أنها مقر ذات فوق طبيعية تؤدى أمامها طقوس العبادة.

وقد كان الإنسان البدائي يعزو قوة خاصة لبعض الأطعمة وكان يعبر عن اتجاهه نحو تشبيه الأشياء بالإنسان بنحت الصفات البشرية من الأحجار أو الأشحار وبذلك بجعلها مقدسة.

## الوحى Revelation, Divine inspiration

إلقاء المعنى في النفس في خفاء، ولا يجوز أن تُطلق الصفة بالوحي إلا لنبي. وقيل أصله الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل أمر وحي وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، ويكون بصوت مجرد من التركيب، وبإشارة بعض الجوارح، وبالكتابة، وغير ذلك.

ويقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه: وحي، وذلك إما برسول مشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ حبريل في صورة معينة، وإما بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلامه تعالى، وإما بإلقاء في الروع، أو بإلهام، وإما بتسخير، وإما بمنام.

## الوطنية Patriotism

الوطنية في كافة مظاهرها عبارة عن الدافع اللذي يسؤدي إلى تماسك الأفسراد وتوحدهم وإلى ولائهم للوطن وتقاليده والدفاع عنه.

ويتكون الشعور بالوطنية منذ سمنوات التنشئة الأولى، ومن ارتباط الفرد في أول عهده بالبيئة المباشرة. والمشاعر التي تتولد لدى الوطني قد لا تستند إلى التفكير بقدر ما تستند إلى العاطفية.

### الوهابية

دعوة إسلامية أسسها محمد بن عبد الوهاب في نجد، في القرن الثامن عشر، وتبنتها الأسرة السعودية عام (١٧٤٤) للميلاد. قوامها الأخذ بصريح الكتاب والسنة، واطراح كل ما ليس له أصل فيهما بوصفه بدعة من البدع. ويعتبر كتاب (التوحيد) لمحمد بن عبد الوهاب: المرجع الأول لدراستها وفهمها.





# حار الفكر آفاق معرفة متجددة

#### • أسست عام ١٩٥٧م.

#### • رسالتها:

- تزويد المجتمع بفكر يضيء له طريق مستقبل أفضل.
  - كسر احتكارات المعرفة، وترسيخ تقافة الحوار.
    - تغذية شعلة الفكر بوقود التجديد المستمر.
- مذ الجسور المباشرة مع القارئ التحقيق التفاعل التقافي،
  - لحترام حقوق الملكية الفكرية، والدعوة إلى احترامها.

#### - منهاجها:

- تنطلق من التراث جنور أ تؤسس عليها، وتبنى فوقها دون أن نقف عندها، وتطوف حولها.
- تختار منشوراتها بمعايير الإبداع، والعلم، والحاجة، والمستقبل، وتتبذ التقليد والتكرار وما فات أوانه.
  - تعتنى بثقافة الكبار ، كما تعتنى بثقافة أطفالهم.
  - تفضع جميع أعمالها لتتقيح علمي وتربوي ولمغوي واق دليل ومنهج خاص بها.
  - تعدّ خططها وبرامجها النشر، وتعلن عنها: شهرياً، وقصلياً، وسنوياً، والأماد أطول.
  - تستعين بنخبة من المفكرين إضافة إلى أجهزتها الخاصة التحرير، والأبحاث، والترجمة.

#### خدماتها ونشاطاتها:

- بنك القارئ النهم (الأول من نوعه في الوطن العربي)
  - جائزة دار الفكر اللبداع والتقد الأدبي
    - ريادة في مجال النشر الألكتروني
- أول موقع متجدد بالعربية للاشر عربي على الإنترنت:

#### www. Fikr. Com

-إسهام فعال في موقع (فرات) لمتجارة الكتب والبرامج الألكترونية:

#### www. Furat. Com

-خدمة المستفتى بإشرافنا على موقع الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى:

#### www.bouti, Com

إشراف مباشر على موقع الدكتور وهبة الزحيلى:

#### www. Zuhayli. Com

منشوراتها: تجاوزت حتى عام ٢٠٠١ (١٥٠٠) عنواناً، تغطي سائر فروع المعرفة.

دَارُ الفِحَكُيرِ الطباعة والتوزيع والنشر

# POLITICAL SYSTEM IN ISLAM

Al-Nizām al-Siyāsī fi al-Islām

Dr. Burhan Ghalyun

Dr. M. Salim al-'Awwa



ينبني النظام السياسي في الإسلام أساساً على أحكام الشريعة، وهو يشمل الدين والدنيا معاً. ومن هنا حاول رجال الإصلاح المسلمون التوفيق بين الشريعة والقوانين الوضعية.

وهنا نتساءل: ما حقيقة وجود أو عدم وجود صورة لنظام حكم سياسي في الإسلام؟ ما طبيعة النزاع القائم بين المفكرين الإسلاميين حول طبيعة أنموذج الحكم السياسي؟ وهل يقضي الإسلام باتباع نموذج محدد للحكم؟ أيمكن للمسلمين أن يتبعوا أي أنموذج للحكم يعتقدونه الأصلح؟ وكيف عالج النظام الإسلامي مسائل العلاقة بين الدين والدولة، والقيم السياسية والتعددية، والعمل السياسي للمرأة، ووضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وعلاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى.

جانزون علی ۱۰ من العیباء

Bibliotheca Alexandra (Alexandra)

ISBN 1-59239-255-5

الكتاب .. وهما من المفكرين المشهود لهم.

9 781592 392551